شرح الاشارات

شرح الاشارات

٢

هو

در نعت علی گفت و گو ممکن نیست
گنجایش بحر در سبو ممکن نیست
من ذات علی بواجبی نشناسم
اما دانم که مثل او ممکن نیست

٣

[illegible]

قوله في باب المغالطات اللفظية ه وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية
ومن التفت لفتة للمعنى وجرد عن تخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معاني لا الفاظا
وراعاها بتوابعها ولم يخل بها فيما يشكل في المقدمتين او يشكل في المقدمتين والنتيجة
وراعى شكل القياس ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على
نفسه عرض ارتياض ما يحققه على نفسه معاودا ومراجعا فقد وفى اهل
لان يحصل الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له واسال الله التوفيق والعصمة
وله الحمد وحده ابدا ه قال التفت لفتة اي نظر اليه بعد ان عرف
الاصول المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط اما اهمال بعض
شرائط الصحة او الالتباس شرائط الصحة باسباب الغلط بقي ليخلص وسواء
اذا لاحظ المعنى وجرد عن تخيله اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما ينتج من تخيلها في الخيال
وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب اللفظية امن من
الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء القياس مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة
بالمقدمات واذا لم يخل بشكل الحدود في المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة
علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرائط القياس امن من الاغلاط المتعلقة
بصورته واذا عرف ان المقدمات من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس وراعى
شرائطها امن من الغلط المتعلق بمادته فان من غلط بعد رعاية هذه الشروط وكرر
المعاودة الى تفقد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية
وتعلمها وبالله التوفيق والله انتهاء الطرق والحمد لله رب العالمين ه

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات ان هذين العلمين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن اغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسايلهما معارك للآراء المختلفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى ذهن يحكم للعقل فيميز من الوهم وصفية للفكر وتحقق للنظر وتعطل عن الشواغل الحسية وانقطاع عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفايز فيهما مترقي الى ابتهاج الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما اذل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله الاصابة في اللسان والعصمة عن الخطاء والطغيان واستوثق على من انتهى الي ان لا يعرض لي كل ما اعتمده فيما لخصته مخالفا لما اعتقده ان التعريض عن الرد والتغير عن النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما سمى ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به الى سائر العلوم وكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع

وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته والمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر ثم يصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اعني تركبها من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالنسبة الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود والقياس يقتضي الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت المادة والصورة التي يبتني عليهما العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الاولى مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن نظر ان منع مشابهة الحوالة من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة ولواحقهما اولا ولما قصدها لزمه ان يثبت ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية فلهذا وجب عليه ان صدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده التي لا تتكلم عليها بمقتضى حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد بما هاهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اولا بان الفرض ليس معناه المعنى واحال بيانه على سائر

كتبه واما ثانيا فلان قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا
اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون
الجسم مسبوقا بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في تعريفه بان الجوهر
امكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لا يعرى من لوازم الجوهر ولا شك
في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست
بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء تام شانه
قبول الابعاد فظهر انه في هذا التعريف مغالطة ثم اراد ان الجسم يكون تاما مولفا من اجسام
مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفرد ولا شك في انه قابل للانقسامات فالعقلو
اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون
او غير متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه مولفا
من اجزاء لا تتجزأ غير متناهية وهو ما ذهب اليه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها
كونه غير متناهية من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني
في كتاب له سماه بالمناهج والبينات هكذا قال الفاضل الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد
ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه
جمهور الحكماء وسيذكر الشيخ ان جميعه واما الجسم المولف فيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى
قوله وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ سمى بالوهم في هذا الكتاب
الباطل او الشيء الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فسميه
الراي الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب وانا اقول انه سمى الفصل المشتمل على حكم
يحتاج في اثباته الى برهان باشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول
عن اللواحق او التنبيه فيما سبقه من البراهين المسبوقة فما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول
من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله من الناس من ظن ان كل

6

جسم ذو مفاصل ه فقوله كل جسم ذو مفاصل قسمة الجسم الى الطبيعي المذكور والمفاصل
هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع ما بعينها عند من يثبت الجزء ولا يمكن
ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله يشتمل عندها
اجزاء غير اجسام متالف منها الاجسام وزعم ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا
ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ه ذكر
للاجزاء احكاما اربعة ولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام متالفة منها والثالث انها
لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس وهذه
احكام متسلمة من اصحاب هذا الراي وقد يعد الاول منها بعض من المذهب والباقية تمهيد لما
نقضهم به على ما ينبغي ان نفعله بما قضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات
الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة
او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد يقسم الاول بالكسر
والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والعادة من ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف عما لا يتناهى
عن استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي
لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الاصغر والاكبر والمتناهي وغير المتناهي والعبارة
عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها حذف
لفظه لا عن القطع وفي بعضها اثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة
الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان يحجب كل واحد
من الطرفين عن ان يلقاه الاخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين ملاقيا ما لقيه ه
هذا ابتداء شروعه في النقض واما الحجة من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين
عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه
اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو ان الاجسام

من جهة الاجزاء لا ان التالى لا يسبق ولا يتبعه ملاقاة الاجزاء وعدم التالى اخصانا فى كونه حاجبا لهما عن التماس فانما تقتضى تداخل الاجزاء وهو محال فى نفسه وهو اقتضى الحكم الثانى ومع ذلك مسلم للمطلوب كما سيأتى والثالث يسمى القرينة والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى او لا وهما ان لا يلاقى الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذى فيه النقض بقوله لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وهذا مذكور حجة على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعنى الاول والثانى وكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو صادق مع الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثانى بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره واما حصره بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتى ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب والحاجة الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة تمت لانه لا يتم الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأى فى نفس الامر والبحث عليه ان بطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب

قوله واتصحت لو حق ان يجوز نفسه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما يشبه قسمة والحد المكن لا بد من ان يعتد به. وبيانه ان حال القسم الثانى هو القول بالمداخلة فقد ثبت او لا اتحاد المكانين للجسمين واعلم ان المكان عند المعلم الاول هو الحيز ولذلك لا ان المكان عندهم قريب من مفهوم اللغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما نسبته الحكم مثلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول المتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى ولما لم يكن المنازع فيه معتدا بما هنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما يثبت قسمة لئلا يناقش فى العبارة والمعنى ان الطرفين
لو

لوجود ان يداخل الاوسط ولا بد من ان ينفذ فى الاوسط قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم للمداخلة والمراد ان تغاير الملاقى فى الحالين من الحالتين فانه يقتضى انقسام الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ فى الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير الملقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط ثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا برهانى لان هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو حركة ما اول هو حال المماسة ووسط وهو الحال التى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر هو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأى نفاة الجزء وهو ان تكون الحركة متصلة فى ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصح على رأى مثبتيه فان الخصم كما يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحاله وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثانى لا يكون اقناعا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخلة هو حيث ان يكون ملاقى الوسط ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع اذ لا فراغ عن لقائه حينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم ما كان شئ من ذلك لم يكن يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل فى فراغ واقسم ما يلاقى اى المداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف الملاقى للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه وانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يمنع الامتياز فى الوضع من المتداخلين فى الوضع ما هنا هو كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما تكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه فى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط

وطرفاي هذا الفرض ناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا اتحاد حجم اي ناقض الحكم الثاني
ايضا وان كان نتيج من ذلك اي انه كان احد الحكمين المذكورين حقا لم يكن اللازم الا الاسس
وحينئذ ناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء الفاصل ان تجوز التداخل ناقض الاحكام الثلثة
المذكورة جميعا ولخص هذا الكلام ان القول بالجزء انسلم القول لجزء ليد انسا اما
امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك بتسليم القول لجزء لكنه انسا اما
اسلم بان الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه محال والقول بها
محال فهذا نقض هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حيث مبنى الامر امعاني مضرها وهي ان
الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى ماضي والى مستقبل وهما غير موجودين والى الحال الذي
وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان النقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم
ولا ينقسم مما قطع المتحرك من المسافة ولا لا ينقسم ما في الحال من الحركة فهو لا يتجزأ
وحل هذا الشك عند تحقيق حال المعاد على ما سيأتي ان شاء الله تعالى **اشارة** ومن الناس
من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية وقد ابطل الاحتمال الثاني ليسوي
الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة ومن لاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا
على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود
في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن للجسم من الانقسامات
التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء وهذا
الحكم ينعكس على النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل
فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من احاد وان الواحد
واحد لا ينقسم فاذن يحصل من اقوالهم مقدمات بان الجسم مشتمل على اشياء غير منقسمة
وكل ما اشتمل عليه الجسم لا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة ونتيج فالجسم مشتمل على اشياء
لا تقبل القسمة ومثلها كقول الجزء الذي لا يتجزأ وقد ابطلناه وانما صرح به الا الى العالمين

به يقولون لجزاء متناهية ومنهم لا يذهبون الى الا متناهي فهو لا يكاد ان يقولوا
بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية فقل وقد ناظر الفريقان علما ان الزم اصحاب هذا
المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ان يكون القول بالطفرة ولما
الزمهم تجويز كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم وان يكون المنفصل الجزاء ولما
الزمهم لانه اصحاب المذهب الاول بحثه لجزء العرب من مركز الرحى عند حركة العظيم قطعه
مسافة مساوية لجزء المحيط لكون الاقرب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض
ازمنة حركة السريع وليس من ذلك القول بانه كالرحى عند الحركة فاستمر الشنيع من القول
بالطفرة وبتفكك الرحى على ما هو المشهور **قوله** ولا تعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد والمتناهي موجود ان فيها **ه** قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك
على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية
من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في
المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي
في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين لا عدد اقل
منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي
ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مؤاخذة لفظية قليلة
الفائدة اذ المقصود واضح **قوله** فاذا كان كل متناه يوجد منها موتلفا من احاد ليس له
حجم اذ ليس حجم الواحد لكن تالفها منه للمقدار بل على العدد **ه** يقول ان كل عدد
متناه من الكثرة اذا الحق اضعافا مضاعفة فان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد
او يكون ويزداد بحسبه في التزيد اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على هذا التقدير
لا يكون مفيدا للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل على العدد اي اما فايدة
لا يفيد الا العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لو وقع الظن بانه

سعد

فيفيد زيادة العدد وان لم يكن فيه زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد الا النقصان لان
الاجزاء اذا كانت متعددة متساوية فالمقدار الواحد منها يكون في الجزء الواحد من جنسه
يستحيل ان يقع الانضمام فيها سيما بنفس الحجمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف
الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها اذ لا امتياز والا
فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي بل اثبات
بل بنى الامر على التجويز واورد عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز
بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف قطر الدائرة تجتمع عند المركز بحيث
لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون
متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التمايز والتمايز قد
يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التمايز الوضعي دون العقلي
فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي ولذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل
التجويز قوله وان كان للكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد ولعلمنا الاضافات
منها في جميع الجهات ا هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين وان كان يؤلف
من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير ان يزداد الحجم بازدياد
الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يحصل طول
وعرض وعمق فيكون جسما قوله حتى كان حجم في كل جهة وكان جسم ا اي حصل حجم
في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل والحجم
يطلق على ما يكون له مقدار ما كان جامع لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح
ينبغي ان يضمر في المتن لفظه وذلك ان يقال وامكنت الاضافات منها ومن غيرها
في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة
الكلام عليها اقول ليس له هذا الاضمار احتياج لان الكلام في قوله وامكنت الاضافات

٩

منها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التي توجد فيها المصير في قوله منها في المتناهي من
الاحاد الحاصل بالاضافات منها في الجهات لا الى غيرها لا تأليف للكثرة في جهة يحتاج
الى التأليف في الجهات الاخر الى غيرها من الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة
وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف
من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان
حجم في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتهما جسما لا قبلهما والصواب ان يفسر
الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لم يقتصر على هذا القدر
الكفاية في مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي
قد اقتصرنا يتألف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية
المقادير لا يتألف مما لا يتناهى اصلا قوله كان نسبة حجمه الى حجم الذي لحادة غير
متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر ا هذا تالي قوله ان كان
لكثرة متناهية منها حجم الى قوله وكان جسم والجميع شرطية متصلة وذهب
الفاضل الشارح الى ان قوله وكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي لحادة الى قوله
متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان
نسبة حجم نسبة متناهي القدر ولعله كان واسطة والمجموع تالي المقدم المذكور
والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية او بعض من
حجم ولعله منها حصل من انضمامها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى الجسم الاخر
متناهي العدد نسبة متناهي العدد الى شيء متناهي العدد
العدد واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام
الا بعد ان يصير جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد
كالجسم والسطح والخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف في الحجم

فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه
هذا خلف محال ه هذا استثناء لنقيض التالي للمتصلة المذكورة من قبل بعد انتاج
نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهى لكان حجم المولف
من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى لها ازيد من حجم الواحد اوليس ان يعدّه والثاني
باطل لانه لا يعدّ زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم
المولف من عدد متناه في الجهات الثلث الى حجم الجسم المولف مما لا يتناهى نسبة متناه
الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى متناه كنسبة متناه
الى غير متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم
وهو كون الجسم مولفا مما لا يتناهى **تنبيه** اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز
ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهية وانه لا يجب ان يكون لكل جسم مفاصل
متناهية الى ما لا ينفصل فقد وجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ه لما
ثبت امتناع كون الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزأ سواء كانت متناهية او غير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست حاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض
الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل
وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما تقدم واما اوردها المصنف
الاولى محتملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا ولم يقل كل جسم لان الثابت
بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية المقدار لا يجوز ان يكون مولفة
مما لا يتناهى فقط ولجاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية
فيه فلما لم يثبت امتناع وجوده بعد لم يعلم بذلك كليا ولم يعلم انه ...
كذب الكلية فاهملها ويتصور الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر
كليا قال الفاضل الشارح اسعاله في القضية الاولى لا يجوز ان يكون ...

١٠

قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون نقيض لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
ممتنع ... ومن المتناهية ممكن اذ ان لا يكون ولاجرم محكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان
العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب ان يكون
من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزأ وبدل له بقوله الى ما لا ينفصل وعدل عن التصريح بكونه شيئا وكان
الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا ان لا يكون والقول بانه قال انه لما قال في الفصل الثاني
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التالف كما يقول ومن الناس من يدعي هذا التالف ثم لما ابطله
اورد هاهنا تصريح ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول ومن الناس من ظن ان
كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد هاهنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب فالحاصل
فان القضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لا يقوله ليس يجب ان يكون لكل جسم بل هو في قوة قولنا ليس
يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد وجب امكان وجود جسم
وذلك لكفيه بحسب غرضه هاهنا وذكر الفاضل الشارح هاهنا سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات
التي لا يتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم
قال الشيخ فقد وجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد وجب وجود جسم واجاب عنه
بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما او خاصا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع
الانقسامات المحصول لكل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم يجب
ان يكون عدم المفاصل الا لمانع خارجي كالافلاك اقول والاظهر انه للسلب الوجوب
عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لعدم امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان **قوله** بل هو في
نفسه كما هو عند الحس لقد علم بانه اتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه البرهان
امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** لكنه
ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع او
لاختلاف عرض قارّ فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض انا سمع الفك يتبع اي الجسم

الذي حكمنا بكونه عدم الانفصال ليس عما من شأنه ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل
الاول وانساب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون موقوفا
الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال
الثاني ما بالاختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم **تنبيه** اليس لو لم يكن المنقسم حالا
لا يقبل القسمة يجب ان يكون لحد خروج القسمة الى الوهمية لا يقف الى النهاية وهذا
باب لا اهل المفصل فيه اطناب والمستبصر يرشده الحد الذي نورده ۵ لما ابطل الاحتمال
من الاربعة المذكورة بقي الحق احدها الاخرين فاشار هاهنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون لحد
خروج القسمة الى الوهمية لا يقف الى النهاية وبحث الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء
وخروج القسمة بين الثلاثة المذكورة واما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل
الاول لا يعدو الا القسمة الوهمية وسمى الفصل بذلك لان هاهنا الحكم فرع على ابطال عدم قوله
وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزأ وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم
قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده الحد الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ
الذي اوردناه **تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمته من حال الحال المقادير قسمة يعني نهاية
ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا شيء الى جملة لا ينقسم حركة ولا زمان ۵ ويحصل من الحاصل
المذكور ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الجسم التعليمي
للجسم الطبيعي اي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدل الجسم الواحد بحسب تبدل
اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي
السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمى مقادير
فالشيخ نبه على جميع ذلك بعبارة … من حال الحال للمقادير اي قيل من حال الحال الاجسام و
لم يذكر … وجوهها بعينها ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة
والزمان حكم المتصلات القارة … ان الحركة في مسافة تنقسم انقسامها فلا

الحركة مولفة من اجزاء لا تتجزأ ولا زمان وتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا تصح لان الحال الحد المشترك بين نهاية الماضي وبداية المستقبل والحد المشترك بين المقادير
لا يكون اجزاء لها لان الكلام في الشيء … موجود … له حدود ما النوع
واذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء **اشارة** قد علمت ان الجسم مقدار ثخين
متصلا ۵ المقصود من هذا الفصل اثبات … الجسم … بحسب اللغة … الاصطلاح
هو الكمية المتصلة التي … الجسم والسطح والخط … الثخن اسم لحشو ما بين السطوح … الذي
يقابله … القوام فالثخن يدل بالاشتراك على ما هو … حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي
وعلى ما يقابل الرقة من الاجسام والمراد هاهنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما
صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا
المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وعلى الجسم التعليمي عند ما يطلق
المتصل على الصورة الجسمية … ايضا … الصورة ايضا واستدلوا بها … ويقال الجسم
بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا المعنيين احدهما كون المقدار
متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم
بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة
للمعنى بالقياس الى الغير ونقل بحسب الاصطلاح الى الاول … وهذا … المقدار في هذا
الشيخ مقدار ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي … المتصل والثخين على
ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون الجميع هو الجسم
التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف … الجسم …
الجسم ولا يعرفون اتصاله … الاعراض … اقوى … المقدار الثخين المتصل
اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي … لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل
اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا … الجسم ويكون

معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان
اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه
كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا لا نزاع فيه ولا يحتاج الى برهان
ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي
فاذن قد علمت ثبوت ذلك الجسم فان قيل لم نعرف ان الجسم شيء مغاير لهذه الامور
فانه ما لم نعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته
اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر
غير جوهريته وهو فصله الذي قد حصل به جوهريته قوله وانه قد يعرض له انفصال الانفكاك
الاتصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره وقال الفاضل الشارح احترز بلفظه عن المعدة
لحركة الحكم عن الافلاك فانه غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال الحقيقي
اعني الوهمي ولا يجعل ذلك شيئا لها هذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال التجعل الحكم
جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم
اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وفي ذلك احتيج الى ان الشيخ حصول
جميع الانفصالات الممكنة على ما مر قوله ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال
قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين هو المتصل بذاته هاهنا الصورة الجسمية
وهي التي من شانها الاتصال لذاتها وانما قال هو لكونها حيث يلزمها الجسم التعليمي في ذلك
الاستعداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا وشكلا سائر الاشكال والدليل على ان
اسم المتصل يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل ان المقادير اعراض
لهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة او
حمل المتصل بذاته هاهنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثباتها الجوهر
غاية الا ان الحق ما ذكرناه ويريد ما القابل للاتصال والانفصال الهيولى فانما قيد المتصل
بالذات

بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال
والانفصال بقابل الحقيقة وهو حيث بمعنى الذي يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بهما لان
المادة لا تتجزأ وتقابل الصادق ومن حيث اللفظ للذي تطرأ عليه الحدود والتعري بطريان الانفصال
موصوفا بالطاري كالصورة التي تعدم بعدها الاتصالية عند طريان الانفصال الذي
هي بعينها موصوفة بالانفصال عاق الاتصال الا قبل الانفصال ولا الاتصال الا انه لو وصل
لكان الشيء قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشيء بمعنى امكان وجوده وهو
معنا فاذن بالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال
المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق وهو ظاهر
الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول لها هاهنا هو الصورة الجسمية و
هيئة الشكل التابع لوجودها وهو الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة
الجسمية وهذا شاهد على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون
المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بعينه
قياس مؤلف بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان
يكون قابلا له وكل ملحوق بقوة حدوث حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل الشيء فهو غير
ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة
الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم
المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محل الانفصال الاتصال بل شيء اخر
كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا
فانا فلا بد من بيان ان قوة الانفصال الشيء الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها موجودة
لانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى لا ذات ان ذلك المحل ليس هو الاتصال بل شيء اخر

مع القبول ذاتي في هذا الكلام موضع نظر لانا نعلم ان الملكات ليست اعداما صرفة
فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل
على ما قال فلا بد من ثبوت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من فرض
مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ان حال الانفصال الفعلي يحتاج الى
القابل ليكون البرهان كما في هذا الشيء على وجود القابل للانفصال في حال الاتصال وتقديره اذ لا
يتعذر انه يلزم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيلزم ان انما حالة
اليه من غير ان يتم بوجوده قوله وتلك القوة لغيرها هو ذات المتصل بذاته الذي عند
الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا فالمتصل بذاته
مادام موجودا فهو شخص ذو اتصال واحد متعين اذا طرأ الانفصال زال ذلك
الاتصال الواحد المتعين وانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان اخران بالتشخص وهما ان
آخران تعيينهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله
متجددا لا العود بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة
الانفصال الباقي في الحالين جميعا غير المتصل بذاته وهو الهيولى ولخص هنا البرهان
حتى لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا
وقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال وليس الاتصال نفسه قابلا للانفصال
على وجه يكون حال كونهما اتصالا موصوفا بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به
يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى في الجسم
ان الاهم في هذا الباب ان نعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين قائمين على
شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في وجود المادة وذلك
لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال
والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته شيئا يعرض فيه ابعاد فلا يكون جسما البتة بل

هو الشيء المادة ولا بد من ان يقوم شيء ما تقوم له المادة الجسمية حتى فتلك الشيء هو الجسم
والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يحملون المتصل
عرضا على الاطلاق يقولون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر خارج مقوم الجسم الجوهر
لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان نعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يحصل لها
ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على تحقق الشبه
المنتزع اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره
كعوالم لو كانت الجسمية تعرض بتعينها مقتضيا لانفعالها وحدها الى مادة وحدة
لها ليس لكان تعدد للمادة بسبب الانفصال بعد تعينها مقتضيا لانعدام المادة
الاولى وحدوثها الى مادة اخرى وتسلسل الى غير الحد من الشبه وذلك لان المادة الموجودة
في الحالين غير موصوفة بشيء من وحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور
والفاضل الشارح عارض الشيخ بانا متحجة على نفي الهيولى وبين ان الهيولى
على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال واذن كان حلول الجسمية
فيها جمعا للمثلين والحاصل لكن هي بالحلية اولى من الجسمية وان كانت احالت الى غير الصورة
واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن
متحيزة استحال حلول الجسمية فيها بالبديهة وهذه الحجة مبنية
على اقسام مضرة فانها لا تنحصر على سبيل الحلول اي الفرض لا يجب ان يكون بحيث ايا الاقسام
بل انما تحتمل شرط حلول الحرجة والتلازم من حيث ان لكل جسم في التحيز وقيل فيه
والعلة يقول ان هذا ان اوهم فانما يلزم فيما يقبل الفك والفصل وليس كل جسم فيما
يجب كذلك هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك
والانفصال الفعلي بين الاجسام على كونها قابلا للقابل وذلك لا يقتضي وجوده لجميع
الاجسام مقارنة للقابل بالاحتمال ان لا يحتمل الفك والفصل الفعلي كالفلك وغيره من

الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان زوالها له عسيرا لو توهم قوله هو المسمى بالهيولى الى آخره
وهو ستذكره مخصوص بالامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي
لا يبقى هويتها الامتدادية عند ورود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم ستذكر كون
كل جسم بسيط قابلا للفناء واجبا لقبول الانفصال ولو في الوهم فانه مع اختصاص
هذا الحكم على هذا الامتداد يشترك الحكم بكون شيء من الاجسام غير قابل للفصل
والوصل العارض في الوجود او الوهم لو ذلك التساوي جميع في هذا المعنى ولهذا ... لا
يتعلق بهذا المعنى لكون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او مركبا واعلم ان الامتداد المذكور
لما يمكن ان يوجد من حيث هو عام ولكن جسما كان او غيرها وقد يمكن ان يوجد من غير انفصال شيء من
ذلك كما سبق الاشارة اليه في النمط الاول وانما يكون اذا اخذ وجد موجودا في الخارج
في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق
على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه متفاوت الى
الطبائع قوله فاما ان تعني عن القابل او محتاجة اليه الى آخره وذلك لان الشيء المأخوذ
من حيث هو هو لا يمكن ان يتعلق الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فعلى اختلاف
لكونه ملحوظا مع امور تقتضي الاختلاف قوله واذا عرف الى آخره اختلاف المحلوجات ما اليه تقوم
فيعرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم فيه
بحيث كان لها ذا ما كان لها تلك الطبيعة اذا اضافي اخص لوالمها ومما كان طريان الانفصال
عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معروفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة
فيعرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل بحيث كانت ولو كان طبعها مستغنية عن
القابل لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة نوعية تحصل تختلف بالخارجات
عنها دون الفصول وقد بينا ان الطبيعة يكون لها اعتبارات ماهية ووجود
وبانها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة تستحيل لانها اينما يوجد يلزم انضاف اليها ... عند كل

... حاصلة ايها ما والمادة لانها محتاجة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن غير
محصلة واما المادة وغيرها فلم تعقل نوع لانها المادة غير متحصلة باتفاق من الجهة اليها فهي وحدها
لا تكون نوعا الا بكون نوعيته والمادة كذلك ... لا وجود لها دون الصورة مع كون الطبيعة التي هي
لا تحاله لكنها لا ان شيء والذي يتعلق بالفصول هو الجنس كالحيوان فانه لا يكون مقتضى بعض
الفصول لشيء كالضحك وهو غير متحصل متحصل بالنطق ولا يكون مقتضى في سائر الصور له
فكان الكلام حاصله عن ارادة تفصيل الحكم المذكور وهو ان حال الحيوانية مقتضية للضحك
في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود
القابل بما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني
الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها في ان يعرض لها افتقاره مع جميع
الخارجات عنها في جميع الاحوال على خلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن
ان تعني شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها تخلع وجودها المحصل
فاذا اقتضت شيئا من ذلك التي ما الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانها مع غيره لا تكون ذلك
المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك او لا في ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة
بان ماهيتها غير معلومة ولا اشتراك في قولنا الابعاد الثلاثة مع ان غير معلوم لا يلزم لها والاشتراك في اللوازم
لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وما قيل الوجود الذي يقتضي ... عن المادة ... في
الكل لا يصح لك وبان ساير الحكم على ... الجسمانية في محل لا يقتضي وجوبه للكل بل يقتضي
... فاذن يمكن ان لا على ... الاخر فاجاب من الاول ان الحاجة الى القابل انما
يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل
بعينه ... متعلقه ومشترك في بعض الحكم وفيه كفاية والحاجة ... ما ... لا اعلم ... عن
المناقضات الجود ليس من الطبائع الجسمية والرجحة على ما سبق بيانه وعن الثاني ان الطبيعة
المذكورة تقتضي بجميع الحلول للمادة لا الانفكاك ... الحلول في شيء كالى ...

على كون الطبيعة الجسمية مقتضية لشيء في بعض الصور لو تحقق فيها على ان الرخصة متعلقة
بسوء اعتبار الكلمات وتعليق لفاه بما ذكرناه فلا فائدة في الطول بل بالاعادة
وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال
البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا انفصال لها الا انفصال الذي
يقع بحسب الفرض والاوهام وما اشبهها قد تذكرنا في صدد النمطات الاجسام اما
مفرودة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وهي على
المؤلفة فيعرف من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة منها مذهب ...
المحصل العدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على
الاطلاق بل انما هي متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وان تلك
البسائط انما تكون بالتماس والتجاور فقط وكل جسم بسيط الواحد منها لا ينقسم وكان
اصلا وينقسم وهما لا بحجمها المذكورة ومقاديرها في اصغرها واكبر واشكالها مختلفة ودعما
زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية ومنها ان الشيخ ابو البركات البغدادي كان يميل الى هذا القول
في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان ذيمقراطيس ذهب الى ان تلك البسائط كرية
الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير
متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل
الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الاجسام الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس
اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر لمطالعات كسرة لهم لا فائدة في
ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه هو مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء اجساما
وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها وتحقيقه ان هذا الموضع ان الخط المذكورة في نفي الاجزاء
انما افادت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس يجب ان يكون كل قابل للانقسام
الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا
للانقسام

للانقسام الانفكاكي فاورد ان لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل
من زوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فبين ان هذا المذهب والامتداد
للبسائط الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي سماه امتدادا جسمانيا بسيطا واحدا
قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين
قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين كما في
المعشور اثبتت ما يكون طباع كل واحد من الاقسام طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج
الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين اذ ثبت التماس من
الانفكاك الدافع للالتصاق اتصالا خارجيا بين المتماسين فهذا هو القسمة المزيل لهذا الوهم وهو
الشيء المذكور في طباع تلك البسائط وهو انه لان القسمة المذكورة انما تقتضي حيث
كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجسم الواحد البسيط من حيث الطبيعة يقتضي ان يكون سائر الاجزاء
وما يعرض للكل وما يعرض للخارج عن الكل الذي يقع في تلك القسمة لاشتراك الجميع فيها
من حيث ذكره من الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جوازه وهو المطلوب منهما
والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك لسبب
يعارضه قلنا الامتناع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الافلاك انما المقصود ههنا هو امكان طريان
الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك كاف في اثبات المادة
والشيخ مخصص القسمة الوهمية والتي بحسب اختلاف العرضين بالذكر لان اتصال البسائط عند القائلين
بتلك البسائط على الفلكية وقسم التي بحسب اختلاف عرضين لها الكون بسبب عرضين قارين والكون
بسبب عرضين مضافين واراد بالمضاف الموضع في نفسه وبالاضافي الموضع بحسب غيره الى
غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الحكم ما يجوز فيه ثم بين ان كل قسمة من
هذه الثلاثة في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من تلك الاقسام طباع مجموعها
قبل القسمة وطباع ما يخرج منها مما يوافقها في النوع والماهية غير مختلف فيما يعرضه وما دال

طباع كل واحد ولم نقل طبيعة كل واحد لان الطباع اقسم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة تختص بما هو مبدأ عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان حكم المساس في قبول الانفصال حكم المتصل وحكم المتصل في قبول الانفكاك حكم المساس

قوله اللهم الا من امر خارج من طبيعة الاستعداد لانه اولى فاما اثر ان الذي نقض الاجسام ممتنع عن قبول الفصل والوصل بسببه خارج عن طبيعة الاستعداد مقارن له ويكون لازما كما في الافلاك وزايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكما حلت عليه نحو منهم فكما ليس جزء الفلك عند عدم الحركة فيه مثلا وبعيدا عن العنصر لا يجوزون انفصال الجزء منه واما الهيولى العنصرية مع اشتراك الجميع في مفهوم الاستعداد فلم لا يجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له اما ان تدعي ان ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للمتصل الحسي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال الا بعد ابتداء فرضهم البسائط متشابهة الطباع واذ لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال

قوله ولعل هذا الحاق اذا كان لازما لطبيعتها كان لازما لنسبة الفعل والانفصال فلم يجعل ملكا للطبيعة بل يكون نوعه في شخصه ۵ معناه ان كل نوع مادي مشتمل على ما يمنعه من غير الطبيعة من المتصل ان يحتد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى انحصاره في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منها قابلا للانفصال الاعكاس الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي تام في العلوم الطبيعية وبعد الكلام الى ذكره ابطال حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بانه ثبت الشيخ مسبقا على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بني حجته على ان الاجسام البسائط متساوية في الطبع واعترض انما اتى الاستدلال للحكمة عن الاستعداد للانفصال

ومتحيزة عند الانفصال فهي امور مشخصة ولعلها تمنع الماهية المسماة عن قبولها جوابه انا نسلم ان وقوع الاختلاف بسبب اللوازم ممكن واورد اعتراضا اخر غير مجد

تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعائق عن ذلك عائق لا امر طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع انسية ولا كثرة تعرض لكون من حيث هي اي لا يوجد لذلك النوع الا شخص واحد او كثير يوجد انسية او كثرة لاشخاص ذلك النوع في العائق عنه لا امر طبيعي ۵ هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مرجحا بالاسم وفي بعضها بالاسم وفي بعضها بالترجمة وشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن وهو في ذكر لانه تقوية المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصوره مانعا عن الشركة او لا والثاني لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون مانعا فاذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل فيها في امر زائد على الماهية وكذلك لذا كان لا يراه الحاصل منها الا شخص واحد لا شخص الانفكاك والاول هو الحلف وفي هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة الا اذا لم تعن بالماهية غير ما اصطلحوا عليه

تنبيه الشيء الذي ان كان المقدار حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هي جرمية متشابهين الطبع ويكون صورة فيما يكون ذلك هيولاها وسابوي نفسه لا هيولي ولا صورة جرمية له ولكن هنا في بعض النسخ الاولى فاعرف هذا ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها القدر بمعنى دون ما هو اكبر او اصغر منه ۵ ويريد بيان صحة وجود الخلاء والكاشف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفرع على اثبات الهيولى وانه لم يكن من يأتي بها في الجسم المتقدم في هذا القطر مثلها ابن سينا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان لاجزائه منفشة فتنبع اه على بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغيرهم من الحكماء عندهم مستبعد جدا والشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الجسم غير متعذر

في غيرها وكون المقادير انها متساوية النسب وان ذلك يقتضي جواز تبدل المقادير عليها صغرا والعكس وهذا الاخير القطع بوجود الخلاء والكاثف لان هيولى الفلك ابتداء بحسب الصفة مع امتناعها على الخلق من مقدار المقرر لها بل بعد التحقق واذا ابطل الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه في الهيولى الاولى ومن شأنها الاولى لان مادة كل مركب لكونه هيولاه وانه كان حيث

الثانية يجب انه يكون محققا عندك انه لا تمتد ببعد في مادته اوخلاء ان حافي جهة الى غير النهاية ۵ هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي من اصول المقاصد في العلم الطبيعي وفي مبدأ المسائل الاخرى منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سيأتي بعد وهي من امهات الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من مسائل ما بعد الطبيعة ولشأن هذه المسئلة اوردها هاهنا وبدأ لقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى وبرهانه مبني على هذه ان كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع مادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها الفاضل في اثبات ان الابعاد لا تعارف المادة وان الشيخ حكاه في الفصل الثاني من رابعة الجملة من الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لانه لا يوجد بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته وان يفعل الصورة الا بالمادة بما يكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على ان مقتضيات الاولى لا الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متلاقيين لا يزال البعد

عدد ولصيرالزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع والثالث زايدا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا فينبغي ان يكون الزيادات عددا واحدا ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الامرين اما اذا صفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع عند الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسام الغير المتناهي كانت الزيادات التي يكون مجموعها الى الاصل غير متناهية والاصل مع زيادته لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول الا في نهاية ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت تتغير بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزيادات لا المتناهية اختار الشيخ المثل الذي لا يتناهى حيث الزايد الثالث المتصور ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض غير متناه بالرابعة ان كل زيادة تجتمع مع المزيد عليه في بعد واحد فكل بعد اخذته يجد جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ويرجع الى المتن فنقول انما قال الشيخ في صدر الفصل قوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يجوز ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا قوله ولا تمر الحال الى حد مثل متباعدين غير متناهيين من مبدأ واحد لان البعد بينهما متزايد ۵ هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات ۵ اشارة الى المقدمة الثالثة قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هنا كل امكان زيادات على اول تفاوت بحيث يتحرى نهايته ۵ اشارة الى الثالثة قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد ۵ اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة منها قوله وايضا زيادات ان امكنت

فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن ﻫ شرع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد وتشترع هذه القضية بقوله ولا فلو امكانه وقوع الابعاد الحقة ليس للزائد عليه امكان ويحتمل ان يكون قوله وانه بدلا امكنت متعلقا بما جعله مقدمة للدعوى وانه زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المبدء على في واحد ويمكن قوله ويمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون بعدها القاطع لها لتلك اللام ويكون هذا الكلام ولان كل واحدة من الزيادات وكل المجموع منها موجودة في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان معللا به لا ان لفظه ان وجه قال وقد كتب الرهان ان قال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد من الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يستلزم انقطاعهما مع فرضهما لا متناهيين وهو باطل والثاني يستلزم ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر واذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد مع صدق على كل واحدة انها حاصلة في غير صدق على المجموع انه حاصل في بعد فاذن وجب ان نفرض من الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف وهذا لان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا ولما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان الطالب ان طالب عليه بالدليل وهذه المقدمة انما يمكن اثباتها بالبرهان استمرار البرهان والاستقراء ولو ثبت انه لا يحصل كون الكل حاصلا في بعد ما لم يكن كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله حاصلا لكون كل واحد وكل المجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله وانه زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حمل

له من تفسيره المذكور ونظمه الثاني ان علي وفي تعبيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل الجميع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على الجميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الحقة ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات المتخيلة لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد آخر وحينئذ فلا يوجد فوق ذلك البعد بعد فيكون امكان الابعاد المفروضة منتهيا الى بعد ما معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على عدد غير متناه من جملة غير المعدود الذي في القوة ﻫ يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد مخصوص متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في الزيادة عند حد لا يتجاوزه في العظم ﻫ اي اذا كان لا امكان للابعاد التي فرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا يستمران بعده ﻫ اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد حصل الانقطاع ﻫ قوله والا امكنت الزيادة على الكثير الممكن وجود تلك المعدود من جملة غير المعدود وقد كان محالا اي ان لم ينقطع الامتدادان عنده يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وجود تلك المعدود اي اكثر ما يمكن وجود تلك المعدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يحصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله فثبت انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين لا يوجد فيه تلك الزيادات

آلموجودة بعد غير نهاية فيكون فيما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال ﻫ معناه ظاهر قال قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن لانا مع فرض تناهي الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا يوجد بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يكن ان ينتهي الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول ان القول بكونهما غير متناهيين مؤد الى القول بكونهما متناهيين فيكون محالا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات او لا يكون فان كان فحينئذ لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان لاشتمل على الكل فكان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات كان في كل الزيادات بعد لا يشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك البعد الثاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اعني هذا القسم الاخير الذي فرضنا البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم وان طرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى وهي انه كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر ولكن يكون فوقه تلك الزيادة بعد آخر فلو كانت تلك الزيادة موجودة فيه لحصل وانقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في آخر فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون والثاني محال لانه لا يكون الا وقد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو زيادة على البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان كل الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وحده هو محال والاول

لا يقال انه ذكر البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر حصل انقطاع الامتدادين فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده انما هو المتصلة المذكورة اعني وجود بعد يشتمل عليه بعد آخر حصله لا وهناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد واحد مما لعدم حصول كل زيادة في بعد فحاصله ان هذه المتصلة توضح القرين الثاني تلك والملحق الا انه لبيانها اشتمل على استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد على ما ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يستبان ايضا ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية ﻫ الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر موازيا لخط غير متناه ثم ان يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد اول نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما سبق بعد ان يفصل من الجهة التي تتناهى فيها قدرا ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي يسامت فيها الغرض التطبيق فيلزم الخلف من وقوع تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران **اشارة** فقد بان لك ان الامتداد الجسماني لا بد له من التناهي فلنرجع الى ما عنينا في الوجود ﻫ يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى غير او لا لزوم الشكل الصورة يتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في حدها بانه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا تحقق كان باحثه من الكميات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية

وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء محيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وبالجملة قوله اعني في الجهات لان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث طبيعته لانه يمكن ان يتصور بغير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الجهة لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه قوله والعقل لما ان يكون هذا اللازم يلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه ويلحقه او يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنفه للحامل قال الفاضل الشارح كنت احب ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في استحالة ما يعرضه للجسمية وان لم يكن لازما استحال ان يوجد علة لوجود ما هو لازم للشيء الشكل وباقي الاقسام مذكور في الكتاب كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هو هي مجردة عن غيرها على المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يلحقها بما يحله المادة ويلحقها في ذلك اللزوم فاللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ونظم هذا الشيخ القسمة وحذف احد الاقسام ما لا حاجة اليه ولا ما هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته الى هذا هو اول الاقسام وهو ان يكون الشكل لازما للامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة

وما يكتنفها المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيها الى المادة من الانفعالات وقد تبين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اذ لا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك والمحل بسبب انفعالات المادة عن غيرها تم مما يتبع المقادير وهو تشابه التناهي والاشكال واما في هيئات التناهي فلم يتقل التناهي لان التناهي لا يختلف والفرق بين هيئات التناهي والشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وكذلك هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والشكل هو هيئة الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء نفرضه من الامتداد ما يلزم الكل من الامتداد وتوابعه فلو فرض القليل والكثير منه واحدا على فرض او لا والشكل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكبر منه وادون لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان انتفاع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بان يكون فرضهما محالا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التفاوت والتفاوت في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فلو اوصى ان المال اللازم في هذا القسم شيء والحكم بعدم التفاوت في الاجسام كما عبر الشيخ عنه يلزم المجاح والفاضل الشارح توهم ان الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وسائر الاقسام والاسام والكلية والجزئية منفعلا عن الجزء والغير فلا علاقة فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وجرد اللفظ به ثم لا يوقف فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلاث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل وعلى صاحبها على ان كل واحد منهما محال براسه ثم اعترض الاعتراض على كل واحد ببيان امكان المحالات العايدة الى العوارض المادية المذكورة ولم تنبه ما لاجله اورد فيه الاعتراض ثم قال

حاشاه عن ذلك واذ كان فساد جميع الاقسام ظاهرا ما قررناه فالعائدة في ايرادها قوله ولو لزمه ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يلحق الشكل ويلزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما يحتاج المادة من اللواحق وقد تبين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المحاربة من الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعل في الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح ههنا هو ان يكون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب اشكالها المختلفة ليس بقادح في الوجه لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل اورد على لزوم الانفعال مطلقا قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها والغلط انما نشأ من ان الحال في القسم الاول لم يمنع الوجوه العائدة الى الفاعل والى الحامل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى الفاعل فقط قوله فبقي انه يعرض له من الحامل اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ووجد في بعض النسخ بعد فللهيولى اذن تأثير في وجود ما لا تتصوره في وجوده ما منه كالتناهي والتشكل وهذا نصه البرهان المذكور دون تتمة احتياج الصورة الجسمية في وجودها الى الهيولى لاني جعلتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب فهم واشارة

ولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اساطين اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس شكله شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون بسبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن الهيولى نفس الامتداد ان كان له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا فيلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يماثل ان يكون شكل كله مع انكم تدعون ان الشكل للفلك مقتضى طبيعته الذي هو الجزء والكل واحد فاذن حكمتم باختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوز مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا يلزمك اشارة الى ما في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وبيته يقول في اساطين اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا خالف احكام الكل والجزء فيها كالارض الحالة تنفصل اجزاؤها في وسط الاجرام وهل الجزء المفروض في السبط انما يلحق وجود جزئه عند علاقة المركب ويكون بعرضه بسبب احد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم من الاشياء خصه بالذكر قوله فنقول لك انه يمكن ان نفرق بين الصورتين بما تقتضي لزوم المحال المذكور في احدهما دون الاخرى وهو ان نقول حاذا ان الفلك له مادة قد تعرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيهما فصيرها كلا ومنع ذلك السبب ان يكون لما فرض جزءا ان يعد مثل ذلك لا ستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل منفصلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجزئية ولم يكن لكلها الا فعلا

أو عن جهتها فلما وجب لمادة كل جب بالجابة كل الشيء ان لا يكون لما فرض بعض
ذلك جزءاً ما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل صورة الكل ومعناه
ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة نوعه اوجبت لهيولاه اولا ملكا الصورة الجسمية
المعينة المخصصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي فيها ولم يكن الشكل او عن بعض هيولاه
ولا عن صورتها الجسمية وبين لك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة
اسم لمبدأ التغير في شيء آخر من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان منها
والمراد بها هنا هو الذات فيه او ما يصدر عنه الفعل الذاتي فطبيعة القوة التي هي اثر
الشيء الذي يصدر عنه الفعل الذاتي في غيره او الصعيد الكلي من الشيء الذي يصدر عنه
عنه الفعل في غيره ثم قال فلما وجب لكل ما ملكه كذلك الامتداد والشكل وجب
لمعايب ذلك السبب المذكور الموجب لتلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة
الكل ولا شكله لما يكون الفرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له وقد وجب ذلك لكونه ما فرض
جزء الكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين
والشكل المعين اوجبت ان لا يكون لجرمه الحادث بعد الكل شكل ما للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد
الكل وقد اختلفت النسخ ها هنا ففي بعضها يكون لقطعة صورة الكل الحسيها متوضعة
لكون الحصول اضافة اليها والمجرى من نوعه لكونها واعاد لقوله لا يكون ومعناه لا يكون لجزء
صورة الكل بعد حصول صورة الكل وبعض النسخ وفي بعضها لم يكن لقطعة ضرب
الكل ويكون فاعلية لا يكون ضمير اعيد الى القطعة ذلك في قوله فلما وجب لما ذكره في
المعدم ذكره ويعني ان يكون فاعل قوله لا يكون معها في قوله ما للكل ويكون اي هذا العود
ما منع من حصوله يعني الجزء قوله فهذا الحق عارض ومانع وسبب مقارنة ما قبل تلك
الصورة وحملها ويجزيها اي هذا القابل الفلكي عارض ويمنع الجزء من الكل الطبيعي
لحصولها الى الآخر طابع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل فان هذا المعنى مانع

لا عن قبول ما تقتضيه الشيء المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية
الحاملة اياها المجزية معها الطريان لا انفصال على اجزائها قوله واما المقدار لو انفرد لم يكن
هناك شيء يوجب شيئاً الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تخص
كلا وعن كل بعض ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل ولا يجب ان
يستحق شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى يقبل الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال
هاهنا انه يلزم غيرها شيء عن امكانه وقوة قال والصلوح من موضوع فوقها سابقا ثم يتبع
ذلك اتصاف ما هو كالجزء بعادة حالة الغير قوله يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية
اصلا فضلا عما يلزمها لانه نفس طبيعة واحدة ولا تقتضي الاختلاف بالكل والجزء
وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك يختلف اذ ليس هاهنا
في نفسها مكان لم يختص كل بعض ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا
من مقارنة قابل وهي الاصح وفي بعضها الامر نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل
وتقدير لم تختص كل وعن كل بعض الفرض المذكور في الفصل المتقدم الامر بنفسها
لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا بد ان يستحق الاختلاف
بمحال فليس يمكن ان يقال انه يلحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان
وقوة ما يعني المادة التي هي حاملة الاستعداد للحصول لها لكونه صورة ثم قال او صلوح
موضوع يعني الموضوع الذي هو حامل المقدار والشكل انه لكونها عرضين وقد
بينا ان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع
هو جرم الفلك ثم بين ذلك بالفرق ان خالفته الجزء الكل والعرض العاصل
التابع ان تعلق الاختلاف الفلكي في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان ذاتي
الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها لها اثر في محل واحد وليس احدهما
اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة في الكلية والجزئية

ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة انما وجدها لما فيها من الاحتياج الى مادة
وان تسلسل بتقدم الصورة في الوجود والحلول على جرمها سبب لكونها او هي بان يكون كالعلة فليس
فليكن بعديتها في الوجود وحدة سببا في التقدم على المادة فالجواب ان المادة هي شيء الهيولى في
علمه لذاتها وعلة غيرها من الصورة لا عرا ما لمادة كالزمان الذي هو العدم والتأخر الزماني
وعن الاشياء مستعملة ومتأخرة نسبة على ما سيأتي بيانه وذلك الخلف الصور في الحلول والحلول
الى المواد والمعنى في غيرها تنبيه هذا الحاصل انما لا يرجع من قبل امران الصورة الجسمية
من يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يخصه ذاتها بل انما يستفيده من الصورة الجسمية
وهذه مسئلة ينبني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان
عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول
فلانه ينافي الحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يلي هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء
بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى البعض ومنها ما هو المقولة
المشهورة والمراد هاهنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع
ويتبين منه انها هي التي بعد سبب المحوف وتعينها على ما سيأتي بعد قوله ولو كانت هي وحدة
ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان الحامل ذا وضع وهو قائم بذاته خال
عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق او في جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما
في جميع الجهات كان بانفراده خالية عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان خاليا فهذا خلف قوله
او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم الثاني لا يكون الحامل منه
منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان
بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتدادا
يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهائه هناك فيما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لا بد
ان ينقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع

من هذه الاقسام محالا ان يذهب العقل والثالث ايضا محال لانه حكم الوضع اما ان لا يكون اولى
بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع وكان حصولها
في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة
تأمّل

يبتدي من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاء ذلك بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لا يتم
لو انقسم في تلك الجهة لكان ورآء المنقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المنقطع منقطعا وكل منقطع

الاشارة منه وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو منقطع الاشارة بمعنى انه
ولا يتجاوز بل يكون منقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع
منتهى اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم اليه او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة
اي ذلك المنقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة
او ينقسم في جهتين فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير
الثالث سطحا واما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها منقطعا
للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما
او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها
احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة
بالذوات قابلة للانفصال لكونها حالة في الحامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا
حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزأ والحامل لا يمكن ان يكون حالا فهو ليس بنقطة ولوضوح
المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها وعدم التفصيل بالنسبة لانه لم يتعرض الا الى قسمه تنبيه
ولو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت لا وضع لها ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص
فيتبين بان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان
المذكور في الفصل المتقدم وتقريره اما لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا
وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع الفرورة
لامتناع وجود جسم غير في وضع لكان لا يخلو اما ان لا يحصل الهيولى في وضع من المواضع
او يحصل وان يحصل فلا يخلو اما ان يحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني
من هذه الاقسام محال لان بديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الوضع اما ان لا يكون اولى
بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع وكان حصولها
في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة
ترجيحا

ذان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل انه لحقها الصورة او حصلت معه وهذان
قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود فالشيخ اورد بحالها ورد
نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة
للانعان قوله وليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة الجسمية لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كان
في صورة برحت لما وضعنا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى
واما انه يمكن هما فيه لانها مجردة عن هذا الفرض هذا بيان امتناع القسم الاول
والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فان هذا لا يمكن هاهنا لان الهيولى قبل الصورة
كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة ولا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصولها في ذلك
الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر ثم
اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة برحت
وضعنا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورة الهوائية برحت الماءية
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى
الموضع الطبيعي للماء فيعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورته لتخزين بسببه وصورة الماء
بمادتها هناك فحصل الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها
والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار
بقوله واما ليس يكن هما فيه لانها مجردة عن هذا الفرض الى الفرق بينهما كون قوله وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عنت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزائه كل واحد
مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة
وهناك وضع جزئي لحوق تخصص اقرب المواضع الطبيعية من حيث الموضع كالجزء من الهواء حين ماء
فيكون موضعه الطبيعي متقضيا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا
لصورة الثانية ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لان الحاصل ما مجردة وهذا بيان لامتناع القسم
الثاني

الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد ان لحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود
اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي لحقتها
فهي اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها بحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها
في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عنت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لان اجزاء
الصورة النوعية التي هي قارنت الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي بعض المواضع لكون كل
صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي اجزاؤه كثيرة وحصول الصورة
مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية والكل ههنا خص الغرض التقييد الذي ذكرناه ثم اشار بقوله
كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال للاول الذي كان
الوضع السابق ولعلها لاعتبار ما عرض بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان
في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لاجل الصورة المائية فنزل ولم يتعين
اي جزء اعني منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع الطبيعي الى الموضع الاول لتخصص ذلك
الوضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي
اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فهما سببان لاحدهما الصورة المائية
وهو سبب لقصد الموضع الطبيعي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الموضع الجزئي
منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا لا نحصلها مجردة الى الفرق بينهما وابطال
القسمان لظهور امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة ويتبين من ذلك
ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال
سابقة واعلم ان ما ذكره ارباب النظر في هذا الباب ايراد المعارضة بما ورد ذلك لان الحكم بامتناع حلول
الصورة في الهيولى المجردة لا يتصورها الحلول في وضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن
ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكان يقتضي اعطاء الحصول في وضع

فالوجه في تخصيصه بأحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان لجيب بان المخصص
هو الوضع السابق حاصل ثم به حاصل ههنا ايضا وهو ان الصورة الكائنة الحادثة يقتضي حصول
في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحد فالوجه في تخصيصها المحل
هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحدهما والجملة بعد ثبات بان الوضع السابق ايضا
عند تخصيص احد الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق في المخصص ...
الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم المخصص لا بد اضافة لشيء الصورة الجسمية
بعينها مع دوام اتصافها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية في وان كان بعض واجبه
للحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحيان والجواب عنه بكون كل صورة نوعية يستوجبه الحيز
معينة للهيولى في قبول الاتصال والهيولى لما لم يكن الصورة كذلك فظهر الفرق ۵ اوى
هذا اشكال براسه ليس في الكلام منه عين ولا اثر واما اشكاله بعد ثبات اتصاف الهيولى في حال
بجردها باوصاف متعاقبة حتى لحقها لخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها
فليس بشيء لان الهيولى المجردة لا يكون لها اوصاف ان عقبت موضع فهي غير مجردة وان لم تخصص
منها مع الاوصاف الى الجميع الاوضاع واحدة تذنيب فالمقصود منها ان الهيولى لا يجرد
عن الصورة الجسمية ۵ وفي نسخة الحاشية وفي نسخة الجرجانية ذكر الفاضل الشارح
ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كما انها حال الانفكاك اما ان يكون مشار اليها
او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم ثم لما قرر بها ما الصورة اما
ان يحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يعترض للقسمين الاولين فيها لظهور فسادهما
بل اقتصر على ابطال الثالث بالاحتياج لكمال الحجة المطلوبة ولم يصرح بشيء مطلقا لانه
موقوف على النسبة لفساد القسمين المذكورين واورى ويحتمل ان يكون الحجة في ذكر الفاضل
ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة ولا بد لما دلت على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة
لم يدل الا على ان الهيولى المجردة عن جميع الصورة ابدا وبعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة
بالصورة الان

بالصورة غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور وهي لا يتجرد
عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى قد لا يخلو ايضا عن صورة اخرى ۵ يريد اثبات الصورة
النوعية وهي التي يختلف بها الاجسام انواعا واعلم انه سلك طريق ايجاب المقارن يعني لا يخلو انها
تقارن ولما كان الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان
يقارن تلك الواحدة ابدا بل ربما يقارنها وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة
قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارن من
الصور النوعية غير واجب وان كان امتناع انفكاكها عن جميع الصور واجبا قوله وكيف ولا بد
من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع
صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام تلك وكل ذلك غير مقتضى الجسمية ۵ اي وكيف يحكم
على الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة لحدوثها قبول الانفكاك والالتيام
والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول
جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول
ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها حتى ... يعلل بعضها
ولا يمكن ان يقتضيها الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل
لا يكون فاعلا لما ينفعل كما سيتضح عليها بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا
غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لا قبضائها ما يتعلق بالامور
الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون قوى او لا اعراض
لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله وكيف لا
من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشتركة
فيها ۵ الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع
فاذن في جسميته يقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعين ثم ان كل جسم يحصل ان يختص

بمكان او وضع متعين بنفسه مطابعة على انه في النمط الثاني واذن لا يخلو كل جسم
عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعين وذلك لصورة غير الجسمية
العامة المشتركة كما مر وانه لم يعتبر على المكان وجعل الوضع مساله لانه لا يخير الحكم
حر بها فان الجسم المحيط بالكل ليس ذي مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان
الصور يختلف باعتبار اثارها بالنسبة للكيفيات كسهولة قبول الانفصال وعسره لحكم ...
للكيفية والمضيه لا يختصان لا باعتبار الاثر وهذا في باب الاعراض يحقق كونها مغايرة
لتلك الاعراض انكون الجسم بحيث يستحق اما مع حصوله في ذلك الاين او ما يرجع في ذلك
كاستحقاقها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء
ولرده الى مكانه الطبيعي وبرده الطبيعي باق عند خروجه او ابعاده ما اقسر او
بكيفيته والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض
الى الصور والحال يقتضي اسناد الصور ايضا الى هيولى الامور الحالة فان اسند الحال في الصور
في العنصريات الى الحلافها استعدادات في مادتها المستند لعدم الصور السابقة وفي الفلكيات
الى الحلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط
الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها والامتناع عن اخلاء الجسم
منفكا عن تلك المبادي وسائر الاعراض المذكورة فان بحسب تلك الملاحظ بعينه بعض
ما تقدم بالكيفيات المضافة في المجسمة الا انه ينبغي ان يذهب الى انها تحصل الام
انواعا وصنعا بالاعراض المذكورة وايضا لا استعدادات ولا المواد كافية منها
ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا يزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت
للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون دفعها الجسمية او لما يكون حالا فيها
او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا فان بطل الاقسام الاول لما يكون محلا
ثم قال فلم لا يجوز استناد الاعراض اللازمة من غير توسط الصور اذا جميع العناصر

لا يحتاج اليها والمراد ان يكون بعض تلك الصور واعدا للبعض كالمضيئة لصحة القبول
المقتضية لسهولة العكس فان من الجائز ان يكون صحة القبول لعدم السهولة او
العكس وهو مبدأ العسر يحول ان يعد بينها والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة
لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك
لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير فاذن القول بلزومها عند
الصور والجسمية غير معقول بل الواجب ان يحكم وقبول الجسمية لا يرفض ن
الفلكيات حينئذ سقط الشبهة المذكورة لانها لم يجها لانها صورة الفلك لا غير
واما استنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا والجعل
بعض الصور العنصرية لعدا ما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية
اما الاسية فظاهرة واما الباقية فعلى ما سيتبين في مواضعها والامور الوجودية لا يحدث
عن الاعدام ومنها المعارضة او لا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية والجسمية
ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن
صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها
من باب الكيفية وبعضها من باب الاين وكذلك سائر الانواع من غير ان يصدر البعض على
البعض ينافض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور
ليس من شرطها ان يقوم الجسمية بل من شرطها ان يقوم الهيولى وهذه الصور يقومها من غير
دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد باعتبار امور
مختلفة الية وهذه الصور يستعمل المادة العرض بحسب ظنها وان الناشئ عن العرض المادة
وحفظ الامر شرط الكون ومكانها واخرجه الية يستوجه حرصها عنه وهكذا في البواقي هذا
حل هذه الشكوك على قواعد الشيخ من غير احتيال الى اجوبة الفاضل الشارح اشارة
واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يحصل صورة جرمانية والا لحدث

المذكور بل يحتاج فيما يختلف أحواله الى معدات ولأحوال متفقة من خارج يحدد
بها ما يلحقه من القدر والشكل قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية
محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى التي بها تتهيأ منفعلة في الوجود عن التناهي
والشكل ومحتاجة فيهما اليها فأراد ان يبين في هذا الفصل ان احتياجها
الى الهيولى محتاج الى اشياء أخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة
اذ كانت الهيولى فيما عدا الفاعل مشتركة وقد قال الفاضل الشارح ان هذا الكلام
يصلح ان يكون نحوا باعتبار تعدد الهيولى وليس هذا اولهما انما استدل على ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى من حيث ان الجسم المقدار والشكل اما الصورة او الفاعل او الحامل
والثاني هو انه الحامل وكان للقائل ان يقول الصورة تتغير هيأتها في المواد فتختلف اشكالها
في المقدار والشكل والثاني انما استدل على اثبات الصورة النوعية باختلاف الاجسام وكان
للقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كمية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل
صورة اخرى ثم لما كان لا يخلو عنهما ولا الجزم الى ها هنا الجواب بين ان اسباب
الاتصالات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة قوله لا يكفي أن تكون صورة
الحامل حتى تعين صورة جزئية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل
في الوجود دون الماهية واشار الى ان ذلك من تشابه المقادير والاشكال لا تشابه الجواهر
فان الجزء والكل لا يعان ان يتعلم وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما
يختلف احواله اي اجزاء العناصر الجسمانية الاقدار والاشكال الى معدات اي مخصصات
لانها لا تحتاج الى العلل الفاعلة وانما تحتاج الى علل [illegible] اي مما المادة
الكلية قوله ولاحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول ولاحوال مختلفة من خارج
لا بسبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية
وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تماثل يحتاج الى
علل

علل متعددة وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا يتماثل يحتاج ومنها
المعدات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلة وهي القوى السماوية والاحوال
الارضية اي هي الصور السابقة والمعدات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك
علل فاعلة لتخصص الصورة بما القابل من حيله بالمنية قوله وهذا سر يطلع منه
على سر آخر قال الفاضل الشارح كونه كل سابق علة معدة للاحق سر
عظيم يطلع منه على السر الذي هو اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد
من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور وانه
وهي بعينها السؤال المشهور لوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول
الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي
ينتظم بانتظامها امور العالم على انه علة في نفس الامر فصل وتنبيه ولعلم
ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة واما ان يكون الصورة
هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة الة او واسطة
لمعنى آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمعنى آخر يحتاج لهما جميعا في قوام
الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى ولكن
احدهما اولى بان يكون مقارنا بالآخر من الآخر بعكسه بل يكون بسبب ما آخر خارج عنهما
يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر من يد ساق كمية تعلق الهيولى بالصورة
فذكر ان الاقسام المحتملة ليستخرج المحق منها قال الفاضل الشارح تلك
الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجا الى الصورة من حيث هي
الصورة محتاجا الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجا الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول ينحل الى ثلاثة اقسام فان

الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة
او واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة ولخص من جملتها عند الشيخ واحد
وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول ان التلازم عند العقل لا يستدعيه الا
العلة الموجبة وكون ما بينهما وجه معلولية او شيء معلول لهما لا يكفي في ذلك من حيث
تنتهي تلك العلة معلقا بالكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس
احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث
فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يعطون
لذلك ويحترزون ان التلازم بين شيئين لا يوجد احدهما علة للآخر كالمكون من غير ان
يعصى لا ارتباط بينهما ما لك ويمثلون في ذلك بالمتضايفين وقد تعرض بالملل فان الشيخ
لم يتعرض لذلك او لا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما
علة للآخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين الذين ذكرهما الفاضل
الشارح لكن العلة القابلة لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم ثم لم
القبول ولما استحال ان يكون قابلا وفاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية
للتلازم البتة فبينهما وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ
لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة
وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل وهي القسم الثاني
وهو ان لا يكون احدهما علة للآخر فيتفرع ان ما نطقه الجمهور في هذا
التقسيم باطل وينبغي ان يحمل هذا القسم على ان يكون التلازم لارتباط
بعضهما بشيء غيرهما ومن شأنهما وهذا المعنى وهم الفاضل الوهم
والتشبيه بجميع هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع
ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين باعتبار الثالث تقيم كل واحد منهما مع
الآخر

الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام المحتملة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح
في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها
انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما هو [illegible]
انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال
الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس الاسباب ذاتها دائما المعلول لا كالبارئ
تعالى والمعالم قال وفي قوله مقارنة الصورة تنبيه لطيف وهو ان المقارنة حالة
اضافية تعرض الشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن
المقارنان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخران عنهما فلا يصح
ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل الصحيح ان يقال الهيولى مفتقرة
في وجودها بالفعل الى ذات الصورة اما اذا صح هذا وجب ان يكون مقارنة للصورة
فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد حصول الهيولى اقول يحتمل
ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم
يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قوامها
بالفعل التي يخصها مفتقرة اليها التي يكون ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر
عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم
من ذلك الاتصاف بصفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية اعني ان الهيولى
مفتقرة في قوامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى الحجة لان القدر من ان الصورة
لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في ان الهيولى
مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان
متضايفين ثم انه كان ولا بد من الافتقار بعد يمكن ان تكون الافتقار من جانب الصورة
قال وسيأتي ابطال الاحتمالين واقول اما التلازم المتضايفين فسنبين انه

يس الى جهة لا يكون لاحدهما اثر في الاخر كالطرفين واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون لا نعمان
من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذا انفك لا يستلزم الاعتبار في علية
قال والفرق بين الواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا يكون متوسطة
الا ان المبادي تتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجبا للعلة القريبة واقول
الالة كما ذكره في الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول
علة لغيره من حيث تعلق احد طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة
واقول وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى اخره اشارة
الى القسمين الاخرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان
مقال الملابسة اللازمة فليس احدهما العلية وليس الاخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى
ان يكون مقابلا به الاخر من الاخر بعكسه بل الحق كونه لا احتياج من الجانبين على السواء او
الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان ذكر الشبهة لكان حق
متغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى التلازم معنى الا ان مراده ذكر ويكون
قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخر على ما ظنه الجمهور
وقوله بل يكون بسبب ما اخر بعينه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسمين قال
ثم ههنا اشكال لفظي الاول انه لما ذكر ان ليس احدهما بالاخر ليس اولى من الاخر كمل
اللازم ان يكون بسبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر هو لكن غير لازم لاحتمال قيام
كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان الذي كان على
استحالة ان يكون الجهة من جهتين ولما الجهة متكافئتان في الجهة الثاني انه اراد بقوله
تقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر فهو حصر لان موضوع القسمة
كون الهيولى متقررة وهذا المورد لا يحتمل هذا القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن هذا القسم
مذكورا في التقسيم الاول بعض الاقسام منافيا لهذه القسمة وهل التقسيم الثاني بعض الاقسام

تجدد وفي اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده وسيأتي
بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين منافي لما ذكرناه منهما
اشارة اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للاجزاء
الواحدة المستمرة الشيء ولا الات او متوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون
على احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلانه لا انفصال
عليها الذي اذا طرأ الجسمية التي كانت فيها له الانفصال وحدثت جسميتان اخريان
واما النوعية فلان الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الافلاك فلا تفارقها
اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتئام عليها واما النوعية فلامتناع الكون
والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا الات
ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والالات والمتوسطات
المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود فلا يكون
القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم ما يطلب اذ ذكره قال ولا بد في
امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم
قوله وهما ان شيئا اخر السر هو ان هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى
والصورة بل شيء اخر دائم الوجود مفارق يقيم وجود الهيولى معه لا بانفراده بل بما في الصور
وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكة عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة
قد تعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة
معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصياتها الاشخاص ولما لم تكن الصورة
من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد لم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد لانه لما تقدم ان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك
شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود يضاف الصورة من حيث هي

صورة ما انه يجتمع منهما الهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها
وربما يشتبه ذلك العقل الحافظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا
بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتأديه الكلام الى اثبات هذا
المبدأ المفارق سر في هذا الموضع اشارة عسى ان نظن في الجهات التي هي للحركة
وما يضبطها ليس شيء منها اسبابا للقوام الهيولى مطلقا بل من شان سائر الصور الجسمية
وما خصصها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية كلها ليست عللا او معا فانها لا تكون
عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الجهات المذكورة هنا
مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشيء
سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون
مع المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن الشيء والشيخ استعمل هذه المقدمة
في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم
على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع
الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا
في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الباري لو كان متقدما على الحركة الدورية
مع عدم الحلاء لكان متقدما على الحلاء ثم زعم ان الافلاك الحاوية الفلك من
العقل المتقدم على الفلك الحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان الاصل
ما لا يجب ان يكون مع الشيء لا يجب ان يكون متقدما والمرتبة لكل اوليه الحاوية
مطلوع على الملاوحين اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث المحل واما من حيث الوجود كالجسمية
المسامته والشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك نحوها ذلك الجسم اليها
في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على ما ذهب اليه الحكماء فان ارتفاع الخلاء في الوجود وقعت
على المتلازمين الاخر كعلاقة الاخر التي صادفها نسبة واحدة عبر عنها الاحوال العارضة

منهما او لا يكون لاحدهما الاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان قوله
اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق بين الملابسة المذكورة بعبارة الثالثة
انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية
وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا
عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه ثبت ان التناهي والشكل اما ان يكونا قبل الجسمية
او معها ولقائل ان يقول حيث ان احاطة الحدود بالجسم نهي متاخرة عن الحدود المتاخرة
عن الطرفان لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزء
له والشكل متاخر عن الجسمية بعدة مراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها او مع والغالط
في البيان الاول هو في قوله ان التلازم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون
علة للشيء لا يكون متعلقا بعلته العلة والمتقدم بالعلة اخص من المتقدم المطلق ولا يلزم من نفي
الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها
اللازمة والتالية وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما في
هذه المقدمة واقول هذا البيان يقتضي تاخر الشكل عن ماهية الصورة بغير ما ذكر من
ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي والتشكل بل انها لا تنفك عنهما من حيث الوجود
فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا بعد ان يحتاج الشيء في تشخصه
الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل
متاخران عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا
القدر يكفينا في هذا الموضع قال ان الصورة الان التناهي والشكل من توابع المادة
وقد مر ما فيه ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي و
الشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها والهيولى متقدمة اما على المتقدم

على الصورة او علة مع الصورة وعلى التقديرين والمحتاج اليه ان يتقدمه على الصورة فلو كانت الصورة
علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل
ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي [illegible] تقدمه الحاصل ان [illegible] قد اطلع
به كون الصورة علة مطلقة بعينه في كونها شريكة العلة [illegible] فتقرر ان الصورة انما تكون
العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة
على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لا ان الصورة من حيث
هي صورة ما لا تصلح ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما [illegible] يمتنع ان تصير الصورة متشخصة
قبل وجود الهيولى فانها في العالم المتشخصات فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح
ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا اقوى لها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت
الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى دونها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اولى وقوله
اشارة الى ما ذكرناه وبيان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي هي علل
لماهية الصورة ولكنها موجودة بعلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه
ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي
هي علل الماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها لكون جميعها سابقة بالوجود ايضا
على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعدية كل من وجود الصورة ووجود الهيولى
وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود [illegible] وجود الهيولى ومعناه على الاول [illegible]
ظاهر وعلى الثاني [illegible] ان علة الصورة يقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا
على الصورة ووجود [illegible] لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها [illegible] فانظر
كيف فرق الشيخ ها هنا بين علل الماهية الصورة وعلل تشخصها فان كان الامر يقتضي تقدم علل المتشخص
على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها قوله على انها معلولة من حيث [illegible] ذاته ذات العلة وان
كان انما ليس من حيث [illegible] المعلولية لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في [illegible]

قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع لانه لم يبين الشيخ الحجة
المذكورة في هذه الاشارة بيانا [illegible] اذا اسقط هذا القيد من البين [illegible] قوله
الى ما بعده وتم هذه الحجة وعلى هذا القيد [illegible] ذكره في [illegible] الحق اما التفسير
فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من حيث [illegible] لا بان ذاته ذات العلة ان الهيولى لو كانت
معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا
عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل [illegible] فان الهيولى
على تقدير ان تكون معلولة للصورة [illegible] لكانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان تكون
الشيء علة لمحله وتكون تحصله بتلك العلة [illegible] في ذلك المعلول فتكون الصورة
علة لوجود الهيولى وتكون [illegible] الحكم الآخر [illegible] قوله وان
كان انما ليس من جهة المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل
في الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انها امر لا يجب
ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المباينة لعللها قد تكون معلولة لماهية
العلة مثل العرضية للسلبية وقد تكون معلولات لوجودها مثل [illegible]
ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة الذي [illegible] الهيولى وليس ايضا
مراده بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المباينة قد تكون معلولات للماهية
وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة
للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل [illegible] وكل واحد من القسمين حاصل
موجود لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من [illegible] الالهيات [illegible] هذا الموضع [illegible]
العبارة [illegible] بعض اسباب وجود الشيء [illegible] يكون عنه وجود شيء [illegible] لذاته
وبعض اسباب وجود الشيء [illegible] يكون عنه وجود شيء مباين له [illegible] العقل ليس ينقص عن
[illegible] البحث [illegible] وجود القسمين [illegible] ما ذكره في الشفاء وظهر منه

منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان [illegible] من العقلي [illegible] وكل قسم
منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج [illegible]
لماذا ذكر هذا الفصل [illegible] الحجة والذي [illegible] ان الحجة التي [illegible] الشيخ [illegible]
لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل [illegible] ما قبل هذا الكلام [illegible] بل هذا الكلام انما
[illegible] عن كلام [illegible] ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] ان الصورة اذا كانت [illegible] في الهيولى [illegible] يحتاج الى المحل فالصورة تحتاج الى الهيولى [illegible]
ان تكون الصورة علة لها [illegible] لعلم لا يجوز ان تكون الصورة
علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل
لان الهيولى بعد وجودها [illegible] علة [illegible] للصورة [illegible]
او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى [illegible] لنفسها
مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا
انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام [illegible] عن هذا [illegible] الشيخ انما
اورده في هذا الموضع لاجل ما قال ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل
الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى [illegible]
ان تقال [illegible] اذا كانت الهيولى علة للصورة [illegible] هذه الحجة التي تقتضي على انها
ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول المحال يحتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة
لذلك الشيء [illegible] هذا [illegible] هذا الكلام ثم انه عاد [illegible] الى
تتميم الحجة التي ابتدأها فهذا ما عندي في هذا الموضع [illegible] هذا الكلام [illegible]
ما ذكره الشيخ في هذا الموضع [illegible] ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو كانت علة مطلقة
للهيولى لوجب ان تكون الصورة [illegible] جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود
على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن الصورة الموجودة الحاصلة في الخارج وجود الهيولى التي [illegible]

هي معلولة لها حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود حاصل في الخارج [illegible] لوجود الهيولى المعلولة
[illegible] الروايتين [illegible] بيان [illegible] الى ان هذا القيد [illegible]
عقبه في هذا الموضع فان الهيولى ولو كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة الحلولية
المقارنة لا تتأخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن حصول العلة في الخارج بدونه لان العلة
اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها
وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من حيث [illegible] ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة
غير مباينة [illegible] العلة وكان تعالى [illegible] تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع
ان هذا [illegible] للزم [illegible] وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو
كون الهيولى متقدمة على [illegible] ثم ان الشيخ [illegible] الحلول المقارن يجب ان
يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود
بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك
فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فسد بقوله وان كان انما ليس من
الاحوال المعلولة لماهيته على ان الحلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع
الصور بل قد يكون معلولا لعلة يكون الماهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا
فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الحلول ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة وهو ايضا
معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم اشار الى صنف المعلولات التي
لا تكون غير مباينة ولم يكن شيء من هذا الكلام مذكورا فيما تقدم من هذا الكتاب
اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج
معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم
البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل
وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه لو تركها [illegible] الحال في هذه المسئلة قوله [illegible]

وقد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما
او معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى
سبب لتناهيها ش اقول ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله فيصير الهيولى سببا
من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة بقيمة وجودها للهيولى وهذا
محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق ش وهذا بيان
للخلف وتفسيره بقوله ما به يتم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا ما به يتم وجود
الصورة لا ماهيتها فيهما [illegible] وجود الصورة كما ذهبنا اليه والثاني ظاهر
وهم وتنبيه او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان تستوعب للصورة وجود
فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود [illegible] انا لم نعترض كونها محتاجا اليها في
ان تستوعب للصورة وجود بل [illegible] الاحتمال انها يحتاج اليها في وجوده حتى يوجد [illegible]
معه ثم [illegible] يحتاج الى الكلام المفصل ش قال الفاضل الشارح هذا سؤال على
الفصل السابق وهو ان لكم قلتم ان الصورة لا تستوعب لها وجودا الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما
محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما يحتاج
الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون [illegible] ولا يكون [illegible] تستدعي [illegible]
لا حاجة بنا اليه قال والقائل ان يقول لكل الصورة محتاجة الى الهيولى ثم لا نقول ان [illegible]
بطل [illegible] ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من [illegible] يكون الصورة متأخرة ومتقدمة
معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم [illegible] متقدمة بوجه ما على الصورة [illegible]
[illegible] السابقة واقول انه [illegible] الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى
[illegible] لعلتها ومن حيث هي متشخصة محتاجة في الخارج [illegible] متأخرة عن الهيولى لان الهيولى
هو السبب القابل لتشخصها [illegible] وهذا هو المراد من قوله انا لم نعترض كونها محتاجا اليها
في ان تستوعب للصورة وجودا لم [illegible] العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها

وتشكلها بل [illegible] بالاحتمال انها تحتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه اي تشكيلها
ان الصورة يحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين بتشخص ويحصل الصورة بهما او
معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن [illegible] الهيولى متقدمة بوجه ما على
الصورة المتشخصة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم
يحتاج الى [illegible] الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج كل منهما الى الاخر [illegible]
الدور وهاهنا اشارة انت تعلم ان الصورة الجسمية اذا فارقت المادة [illegible]
[illegible] بل لم يبق المادة موجودة بعقب البدل [illegible] للمادة لا على البدل [illegible]
[illegible] ايضا الهيولى علة ان يكون الهيولى [illegible] لان [illegible] معلوم
[illegible] بيان كيفية تقدم الصورة
[illegible] تقدم الهيولى عليها من حيث [illegible] على وجه الدور
قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى
اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان الصورة
محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا [illegible]
على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست متأخرة في الوجود عن الهيولى [illegible]
ان الصورة الجسمية اذا فارقت عن المادة فانه يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى [illegible]
[illegible] لم يبق المادة موجودة [illegible] ان الهيولى لا تعرى عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي
عقب الصورة الزائلة الصورة الحادثة مقوم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة
ذلك البعض ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك الحادث حفظ وجود المادة [illegible]
صدق ان يقول [illegible] البدل [illegible] الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود
غيره فلو كانت الهيولى مقومة للصورة كانت [illegible] اي لا يتصور بعد ذلك مقومة للصورة
وقد كان ثبت ان الصورة مقومة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما سابقا

[illegible] على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تقول الا قولا قال ولقائل ان
يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لانه يبين ان الصورة متقدمة على الهيولى لما كان [illegible]
اشتغال بتقدم الهيولى على الصورة وهذا ما يحتج [illegible] على امتناع كون الهيولى علة
للهيولى [illegible] على ان الهيولى [illegible] على الصورة [illegible] ونحن ان
[illegible] البدل [illegible] للمادة لا على البدل [illegible] على الاطلاق فان الجسم
لا ينفك عن ان يكون شكل ما ومقدار ما واذا كان [illegible] اي معين او شكل
معين ومقدار معين [illegible] شكل اخر ومقدار اخر [illegible] لا
[illegible] ان يكون [illegible] الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان [illegible] البدل
لا يجب ان يكون مقوما للمادة [illegible] البدل [illegible] ان [illegible] الاشياء
وما برهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار
الى ان المسألة لا تنعكس [illegible] الدور وكان الهيولى لو كانت مقومة للصورة [illegible]
[illegible] على وجود الصورة [illegible] وهذا [illegible]
هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى [illegible]
على انهما معلولة من جنس ما لا باس [illegible] العلة كما سبق شرحه فانه [illegible]
استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة [illegible] كل واحدة منهما
من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى [illegible]
[illegible] الفاعلة ولم يجعل الهيولى من حيث هي [illegible] علة الصورة [illegible]
ان [illegible] فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح [illegible]
ما ذكرناه [illegible] كيفية تقدم [illegible] على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لامتناع
[illegible] القسم [illegible] احتياج الجسم لا [illegible] في [illegible] الى [illegible]
من حيث هو [illegible] من حيث [illegible] الى القسم من حيث [illegible]

هو من حيث هو [illegible] يحتاج الى جسم معين و[illegible] لا نسلم ان يكون هذه الاعراض صورا
[illegible] على [illegible] ان الشيء [illegible] ما به متقدم للمادة فقط وهذا [illegible]
[illegible] العكس فان كل صورة مقومة وليس كل متقدم صورة [illegible] الذي هو الصورة [illegible]
[illegible] جوهر [illegible] ومادة وهذه اعراض [illegible] لانها [illegible] اجساما متشخصة
لا في حقيقتها [illegible] تشخصاتها العارضة لحقيقتها ولذلك [illegible] الجسم واذن
النقض [illegible] واما قوله فعلمنا ان [illegible] البدل لا يجب ان يكون مقوما للمادة [illegible]
البدل [illegible] لان [illegible] لم [illegible] لا يكون [illegible] لا [illegible] الجسم
المتشخص لا [illegible] في [illegible] المادة [illegible] الصورة اشارة ليس يمكن ان يكون
[illegible] كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما [illegible] الوجود على الاخر
وعلى معه ش يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون
[illegible] كل واحدة من الهيولى والصورة اما [illegible] او مع الاخر [illegible]
الدور [illegible] الفصل المتقدم [illegible] كل واحد [illegible] لا [illegible]
الثاني [illegible] ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح
ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها قوله [illegible] ان يكون [illegible] كل واحد منهما يقام
مع الاخر [illegible] لانه لو لم يتعلق ذات احدهما بالاخر [illegible] كل واحد منهما وان لم يكن
مع الاخر وان تعلق [illegible] كل واحد منهما بالاخر [illegible] كل واحد منهما [illegible] وجد
الاخر وذلك [illegible] ش وهذا هو الذي يكون [illegible] مع الاخر [illegible]
الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها وهو ان كل واحد منهما
غير محتاج الى الاخر [illegible] القسم [illegible] كل واحد [illegible] من وجه [illegible]
[illegible] مع الاخر [illegible] الاخر [illegible] من وجه [illegible]
[illegible] منهما [illegible]

كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الأول بعينه الذي بان
بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور و
لاجل هذا المعنى ذكر بما مر قبل ان المعلولين المتساويين لعلة واحدة اذا لم يكن بينهما
ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية
فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيء اذا كان
كل واحد منهما غنيا عن الآخر من جهة وجوده كل واحد منهما مع عدم الآخر واسم
ما ذكر علته حجة بل ما ندعي انه اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن امتناعه من الوجود
الكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثالا من الوجود وهو باب الاضافة فانه
لا يوجد الا معا مع انه ليس لواحد منهما حاجة الى الآخر لان احدهما اذا فسر لم
احتاجت الى الاخرى لان الآخر غنيا عنها فلا يكونان معا وللزم من احتياج الآخر ان لهما الدور
فان قلنا هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات فالدعوى انحصار في الاضافات فهو مصادرة
الى بينه والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده
مع عدم الغير وكون التلازم هو الدعوى بعينه بل على ان الدعوى واضح بنفسه لا يحتاج الى
برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى لرفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد
منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائرا كما زعم بل هما
ذاتان اي ذات شيء ذات كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي يسمى مضافا
حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا
لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور وحدث حتى ان
كل واحد منهما محتاجة لا في كليهما بل في بعضها الى الاخرى لا كليهما بل الى بعضها الذي هو محتاج
الى الجملة الاولى فظهر ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس
التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على طريقه ولا على سبيل الدور

فظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما نحن بصدد بطلانه
بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة ليس هنا
الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالآخر من غير دور بل الحق من وجه وهو كون
الصورة اقدم ذاتا من الهيولى فانهما لم يكن تعلقهما مثل تعلق المتضايفين لان المتضايفين لا يمكن
ان يعقل احدهما دون صاحبه ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى بيان وجودها الى اثبات
الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور قوله
فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان في درجة
التعلق والمعية على السواء قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق
فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذ ابطل
القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة
علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو
كونها شريكة للعلة قوله والصورة في الفاسد الكائنة تعدم فاصح ان تكون
هي انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر لان تصور العدم فيهما مع كونها متعددة على
الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد والعدم الذي يصرح بها في الفصل السابق
لهذا الفصل وهو انما اراد شيئا آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة
ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية متأخرة الوجود عن الهيولى اشارة
انما يمكن ان يكون ذلك على الجملة لا في تمام الماهية ومما يكون الهيولى جوهرا مستقلا
وعن معنى حقيقة الصورة اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام
المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل
واشار بقوله ذلك الى ما وجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي
شارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه

للمستمر الوجود المحفوظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى
من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل
وتقيمه وهو كما ذكرنا موجودات دائم الوجود مفارق عن المادة مما يتعلق بها من
الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد سمي عقلا وسيجيء ذكره وبيان صفاته
واما المعين بتعاقب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعاقب الصور وسماه معينا لانه بعد
الصور المتعاقبة على الهيولى لا اصل وجودها فهو بعض السبب لا اصل في اقامة الهيولى المستمر
الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو حركة الاشرمدية التي تحيل
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور الحادثة المتعاقبة وافرط انها ليست كافية في
تعاقب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان الله المفيد ليس الحال
المتجددة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكر وهو مما في كلامه وجه
الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى الاحوال المعاقبة من خارج طبيعته
او قربه بعدد بها ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتعددة
هي مجموع ذلك المعين ان يحمل علة الصورة فينبغي ان يحمل علتها باسرها وحينئذ يكون السبب
الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث
هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب
الاصل بتعقب الصور فيكون فاعل التعقب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل
انه علة بالوجهين احدهما التوسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلة
مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب
الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة الى هي مجموعهما وهي مستمر الوجود
على ما مر فاذن الصورة الحادثة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى كما شاركه به الصورة
الى الله وجاعل للمادة جوهرا بعرا الذي كان الفعل بعلة العرضا من الاحوال الوجه

ويتشخص ما يتقوم وهو صحيحة هي ايضا الصورة على وجه يحتمل بانه كلام غير هذا المحل
قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير
الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان
كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة ويتشخص تلك المادة
ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة
يتشخص بالآخر وهذا لا يقتضي الدور لانه لما كانت كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى
ولعلنا بل انه لو ان يتشخص كل واحد منهما بالاخرى موقوفا على انضمام ذات كل واحد
منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر موقوف على تشخص كل واحد
منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فالتشخص الشيء غير مشخص فيمكن ان يجاب عن هذا بان يمنع
هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على ضرورة كل واحد منهما موجودا فلذا
ههنا اقول ان تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه
الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما
كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر
هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا يعقل انها تغير
هذه الهيولى وتحلها من حيث هي هيولى مطلقا الهيولى فانها لا يعقل ان تكون هذه الصورة الحالة
والامر لكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث
التي يتشخص طلقه والثاني ان ذات الهيولى موضوعة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلة
للتشخص وعلى هذا فيحتمل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بها من حيث
هي قابلة للتشخص فيمن النوع بجعلها كما لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة لها
كالوضع والاين والمتى وامثالها من المشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة
من حيث هي قابلة للتشخص وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة للتشخص فقط

القوم وهذه المسألة من عوايص العلم واما قوله الفاضل الشارح التي المطلق من حيث هو
فليس بصحيح وذلك لان التي والمطلق يمكن ان يوجد بلا شرط الاطلاق والتقييد يمكن ان يوجد
بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل الا انه تحقق هاهنا حالتان
موجود في العقل دون الخارج فلذلك ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما التركيب
بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح انطباق الامور الخارجية
من حيث هي كذلك في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية وهم وتنبيه
ان العقل قد يقول لما كان كل واحد منهما يتبع الآخر في وجوده فكل واحد منهما كالآخر
في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا الاصل تحقيقه وسواء كان العلة حركة يد
بالمفتاح اذا تحرك مع الحلول لحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة
فليس رفع حركة المفتاح من العقل رفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما المعلول فيها
لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وحالها الى رفعها بالذات ورفع العلة قد تقدم
على رفع المعلول بالذات كما في اعلم تقدم وجودها ...
[illegible]

مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما اما مكتسبا بحد وحد مشتملة عليهما او لكونها صورة
الشيء غير مقتضى لصورة اجزائه وكيف ما دارت القصة فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي
اقول والجواب عنه ان اجزاء التي في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني
الصورة والمادة والجسم متصور باجزائه العقلية وبطلت بالحجة اجزاؤه الوجودية
كما سلف ولكن الصورة مشتملة على الجزء فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته
والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزءا من عقلية ادراكهما
لنا ما يحمل على الجسم قبل الشيء ولا انهما ليسا جزء من الوجود وذلك لان السطح يلزم
الجسم بسبب التناهي المتعلق بطوفه والجزء لا يكون كذلك يحتمل ان يتصور
كونه ذي السطح وذي التناهي جزء من عقليته لكونهما محمولين عليه ...
[illegible]

وتارة مفردة وجعلها بين كل الاعتبار وحكمه فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض
الى محلّه سببا لوجود ذلك العارض لذلك العرض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد الحركة
فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف خبط في كلامه ولا يبالي انه يعجب وما حققناه
من قبل وبهذا الانقطاع يعرض لامتداد الجسم او لا تم السطح مثلا من ذلك الانقطاع ما نيا
ثم تعرض لهما الاضافة اعساريين بين زيادة والسببيه قوله واما السطح كسطح الكرة فمن غير
اعسار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما الجهة والقطبان والمنطقة فما يعرض
عند الحركة والخط المحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقطة مركز وبين ان نفهم الخط المحيط
والنقطة للخط اختار واسطة التساوي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التساوي ويجب
ان تعرف ان لا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع قوله الكرة جسم يحيط به
سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح مساوية .
والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة
منها الى ذلك الخط متساوية . والنقطتان مركزاهما . والخط المستقيم المار
بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث
فصل مشترك بين السطحين محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة
حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر
بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد
جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك الخط والنقط انما هي حالة للكرة
باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز فيعنونه باسقاط اقطار وعند
حركة ما او بالفرض وقد ذلك وجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في المثلث وسائر ما لا
تساوي فانه لا وسط ولا تبين مفاصل الاجزاء في المقادير الا بتوقع ما ليس
بواجب فيها من حركة او بحركة واذا سمعت في عقد الدائرة وفي داخلها نقطة
تحتاج

فمعناه ساتى ان يعرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار
ومعناه ساتى قسمة فيها قوله يريد ان الدائرة لا يجب من كونها موجودة انها الا
بآحدى اسباب احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار
انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي كون نقطة فاصلة بين الحركة
في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود
مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في المثلث اي كان موضع النقطة في المثلث
متعينا بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك
حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط لا يخرج الى الفعل
الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره من ان قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان
حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم
ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك
الموضع عن سائر المواضع واذن مركز الدائرة موجودة قبل هذه الاحوال وهكذا
القول في سائر النقط واذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم
من ذلك الاقسام الغير المتناهية بالفعل او اقول بان اختلاف الاعراض لا يوجب
الانقسام فاذن الحركة ايضا لا توجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض
والفرض لا يرتفع بسبب رفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان
لم يفرض فيها شيء لم يكن فيها شيء مما ذكر وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد
المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي متمايزة في حقيقتها عن سائر اجزاء
الخط الا انها متمايزة بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها لا توجد وان لم يفرض لا
حق والمنتصف فرض فضلا عن التلفظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد تحقق هذا

اهل التحصيل واما الذي قال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط
ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخيل الا ترى ان النقطة
اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما لخط او سطح فكيف
تكون ذلك بعد تحركها قوله افادها هنا ان هذه الامور كيف ترتب في الوجود وان
الذي قال بخلافه لتفهيم المتعلمين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما يتأتى لك بامل ان الابعاد الجسمانية تمتنع
عن التداخل فانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح وان ذلك للابعاد
لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض قوله يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية
وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسألة وما بعدها من الجسمانية على المسائل
المتقدمة وانما اورد هذه المسألة هاهنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء
عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح له تذكير للاستقراء
الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادئ التعلم به وبامثاله فانه من حقه ان
عند حكم اولي تنبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وانه لذلك للابعاد لا للهيولى
ولا لسائر الصور والاعراض فانما انما تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض
لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالذات ولا شك في ان عظمين
يمتنع ان يصير العظم واحدا منهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا
لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم ولذلك لا تمانع على اجتماع الرافع للامتناع
الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض
والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق
حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض من حيث يمتنع عنها الامتياز
ثم علم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ينبغي ان يعقل من حيث هي مقادير

اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد
تجدها في تقطعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة القدر تارة لا عظم وتارة
لا صغر فتجد ان الاجسام الغير المتلاقية كان لها اوضاعا مختلفة لذلك ثبتها ابعاد مختلفة
الاحتمال لتقديرها وسعة ما يسع فيها احدا فاقتنا ما كان شيئا خلاء غير اجسام
ذلك فهو ايضا بعد مقدار يقبل التقدير لا لشيء محض وان كان جسم قوله يريد ابطال الخلاء
والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لاشيء محض وانكر فرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات
من شانه ان يشغله الاجسام الحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح معنى الخلاء
هي الخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما واوقف هذا
تعريف الخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا ساري
والشيخ ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بانه فرض فيما جسما ملحقا وابعادا بينها
ليستعد للخلاء الواقع بينهما فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يعد شيء اصلا ثم بين ان
الخلاء الذي تدعي بين الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه متجزئ
على الحدود المشتركة واشار الى ذلك بقوله سيأتي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل
اعني البعد المقداري واما كم منفصل اعني العدد واذا كان الخلاء غير عدد لم يبق الا انه
فهو بعد مقداري ليس لاشيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت
الفرقة الثانية تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وبين ان
الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها واذ وجد لفراغ هو بعد بين واذ الاسلاك الاجسام
في حركتها تتنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء قوله يريد ابطال المذهب
الثاني وانما ابطله من جهتين وهكذا اضافه مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في
الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى في
والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل متقدم على الاول الحكم
انضاف

المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة والخلاء بعد ذو مادة
فهو اذن ليس بعدا امرا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله والمعدوم لفراغ من بعد
واذا اضاف الثانيه اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يسمى عند سلوك
الجسم اليه والخلاء يسمى عند سلوك الجسم اليه ولا شي له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه
ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركتها سمي عنها
ما شبها اي ما يسمى الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعده مقطوع ثم ما نتج من الجمع قوله فذلك
خلاء وانا اوسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تبين قبله اشارة
ولعلك قد سمعت بمن يشعرون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولهم كذا في جهة
كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكذا
مع الاشارة نحو لا شي فبين ان الجهة موجودا ش يريد اثبات الجهات وتحديدها التي يمكن ان يقصدها
المتحرك لا يتحرك على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق
نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه
مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط في السطح فهي
تناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك
لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود اشارة
اعلم انه لما كانت الجهة مما يتوجه اليها الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها فوجب ان
تكون الجهات لوضعها تنال بالاشارة ش يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من
المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين
المذكورين في الصغرى وهي ان الجهة مقصد المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين
بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان صاحب الصغرى بان
لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع
ف

قابل للاشارة الحسية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع فهي اما ان يكون وضعها
في امتداد لاخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن هذا لكانتا ليستا اليها
بل الى ما منه في ذلك الامتداد او غير منقسمه فان كانت منقسمه فاذا وصل
المتحرك الى ما يعرض لها اقرب الجزين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك
بعد الى الجهة او يقال تحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم
وان كان تحرك عن الجهة فما وصل اليه من الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في
الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة ش لانا نحرص على ان نعلم
كيف تحدد للامتدادات اطرافا بالطبع وما اسباب ذلك ويعرف احوال الحركات الطبيعية
من بيان ماهية الجهة وانما افتقر الى هذا الموضع لان الوجه تقديم بيان الهلية على بيان
الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان
الماهية وبين على التحقيق طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي
الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهايته وطرف والنسبة الى الحركة الا
جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شي ذي وضع
الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس
الى ما لا ينقسم وجهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لانه يمكن ان يكون
قسم آخر وهو الحركة فيه واراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم فبيان ان
الشي غير المنقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشي المنقسم
لا يخلو ان يكون الى جهة واما الى جهة فهو بعد المتحدان الاولان والآخر ان يكون جهة
الحركة من المسافة التي هي مطلع الحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة وهم وتنبيه
لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المتصل من السواد الى البياض
ولم يوجد البياض بعد فانك تحتاج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين مما فرق لانها اذا سكنت

غير صادق في الحرف ما الفرق فان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة
بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عين ما بالحركة حال الا ان الوجود والعدم لها في وقت
الحركة واما الآخر فان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها جود كان يحتج لها بوجود ذي وضع ليس بوجود
معقول لا وضع له وحكم عرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بنا ما سلف وهذا الفرق من الكلام ش
الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد
ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى
البياض انما يقصد ما ليس بموجود واذن تنتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشي لحديهما اجمل
الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه تحصيل المقصود
وهذا هو الفرق والثاني انه لم السلك لان السلك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي يحصل الحركة
في الجهة يكون موجوده ذات وضع وهو مطلوبنا فاما استعانا الان ثبت كون الجهة موجودة
ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني والله تعالى على ان الحق هو الفرق النمط الثاني
في الجهات واجسامها الاولى والثانية الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم
عليها وعددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها
الثانية اشارة اعلم ان الناس يشعرون بان الجهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل
ويشعرون ان الجهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما اشبه ذلك فلنعد
عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كمكان ذلك ش يريد اثبات جسم محدد للجهات
محيط بالاجسام ذوات الجهات فقدم قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تقوم بها
وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم الثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت
الجهات بهذا الاعتبار ستا اشار منها طرفا الامتداد الطولي وهما في الانسان باعتبار
طول قامته يسميان بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يقابله
والثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى

جانبيه بحسب الغالب والشمال ما يقابله والثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر
الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام
بعض الامتدادات على بعض اذ لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية
بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم
بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل والجهات لا تتناهي بالقوة
وهذا صحيح ثم قال وعلى البعض المتقدس واما المضلعات فعدد جهاتها بعدد حدودها
النقطية والخطية والسطحية ان يسمى كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان يسمى
كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته اثنا عشر
هذه تسمية على خلاف ما تعارف وهو ان المعنى ربما كان ان الجهة طرف الامتداد واضلاع
المثلث ليست اطرافا الامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول
الجهات الست منقسمة الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة
الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه
شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا
لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل يصير راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت على حالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب الاقوى ضعيفا والضعيف
قويا حتى يصير اليمين شمالا والشمال يمينا وكذا في القدام والخلف والاول فرض ضعيفا والضعيف قويا
واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدل لان الفرض ان يجعل الاعتبار بالراس
والقدم فان النملة تمشي على سطح تحت السقف ربما يلي راسها الى ما هو الاخر
ولا يتبدل الا ان يجعل الانسان ما يقرب من السماء وما يقابله الفوق ليس المراد من اعتبار

الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه وأما بيانه أن ذلك يتبدل بالانتكاس فالمراد
ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الأقرب إلى القدم بالطبع
وحسن انتصافه وميل ما يشبه ذلك كالفلك الذي سمي الجانب الشرقي منه يمين الجانب
الغربي شماله تشبيها بالانسان الذي سمي جانبه الذي تظهر منه قوة حركته يمينا وتحمل
ان يقتصر ذلك بالقدام والخلف لان ذلك الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما بهما
تشبيهان اليمين والشمال أشبهتا بالفرض الا ان الشيخ لما عد اليمين والشمال بقوله فأما الستة
فعنه قوله وما يشبه ذلك بالفلك فلا جل أن الأسلاك لما كان الكون ليس يشبهه
بالانسان وأما الاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه الذي كون متوسط سماية يشبه قدامه
وما يقابله خلفه وأحد قطبيه علوه والآخر سفله وهو كشيء لا يستحق رفعة ما ولذا لما
بين الشيخ نسبة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلعلهما لكن بالفرض أي بالتساوي
عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط قوله ثم من المحال أن يحتمل وضع الجهة في خلا أو ملا
متشابه فإنه ليس حد من المتشابه أولى بأن يحل جهة ما انه لجهة أخرى ما من غيره بما يلزم به لان
أن مع شيء خارج عنه ولا ما بأن يكون تحدثهما إحديتها فالحدد الواحد من حيث هو كذلك
فأما نفرض منه حد واحد أن فرض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان
وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحديد إذن إما أن يقع بجسم
واحد لا من حيث كونه واحدا وإما أن يقع بجسمين والتحديد بجسمين إما أن يكون بأن يكون أحدهما
محيطا والآخر محاطا به أو يكون وضع الجسمين متباينا وإذا كان أحدهما محيطا والآخر
محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد
بالقرب الذي يحدد المحاط به والبعد الذي يحدد مركزه سواء كان حشوة أو خارجا عنه
خلاء أو ملاء وإذا كان على الوجه الآخر يحدد به جهة القرب والجهة البعد فلم يجب أن
يحدد به لان البعد عنه ليس يجب أن يكون بجهة واحدة معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن اللّٰه
اولى

او جهات نقع منه في محاذاة دون محاذاة أخرى ممكنة الا ان المانع يجب ان يكون له مقومية
في تعيين الجهة ويكون تحديدهما إما ويدق في الكلام عند فرضه واعتباره ووضعه فمن البين
ان تحدد الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث
هو على ما هو جهة لتحدد من متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا لم يتحدد به القرب ولم يتحدد به
ما يقابله نقض البرهان من محاذاة ما في الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع
فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعينهما إما في شيء متشابه بحالة كان أو بخلاء
وأما في شيء مختلف والأول محال لعدم اولوية تعين الجهة المفروضة فيه ان يكون جهة من سائرها
والكون الجهة فيهما بالفرض وغير متناهية ويكون الجهتين الطبع ولسن يجب فإذن الثاني حق
وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج مما تشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما
أو جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وهو إما جسم واحد عند الجهتين بما احد بهما يحدد كل واحد
منهما واحدة منها والجسم الواحد يكون حدا لها من حيث هو جسم واحد لا من حيث هو واحد
يقع أقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد
فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوه تنامية كما مر وكذلك الاثنان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد
فالمحدد يجب ان يحدد جهتين هما الجسم الواحد من حيث هو واحد ان يحدد ما يليه بالقرب فلا يمكن
ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذ قد بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما
جسما واحدا لا من حيث هو واحد او جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان
المحدد بجسمين لا يخلو إما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والأول
يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كان في تحديد القرب الذي
يحدد المحاطية والبعد الذي يحدد بالبعد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم
راجع الى ان المحدد جسم واحد لا من حيث هو واحد وانما القسم الآخر وهو ان يكون المباينة
فباطل لاجل احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يحدد به الا القرب منه ولا يحدد البعد عنه

ماذن لا يحدد الجهتان بما يكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا
والثاني ان كل واحد منهما جهات لا متناهية بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر
منه في جهة من تلك الجهات وعلى شيء معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه
في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد منه ممكن بحسب العقل
وان امتنع فلمانع موثر في التحديد وهو اما ان يكون جسما ذا وضع والكلام في وضعه
في بعض جهات معين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان تسلسل من مانع الى ما
لا الى فصل وقد ابطل هذا القسم ثبت ان محدد الجهة جسم واحد لا من حيث هو واحد
ولا على أي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لحدين متقابلين كما مر واذن
١ محدد الجهات جسم واحد يحيط بالاجسام ذوات الجهات اشارة كل جسم من شأنه
ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي محدد الجهة لا به بل لانه قد
فارقه ويتحرك اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون محدد جهة موضعه الطبيعي
جسم غيره هو علة لما يمكن هذا المفارق او مقصد فقط فذلك الجسم لا يتقدم ما في رتبة الوجود
على هذا بعلية او على وجه آخر بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان
تقدمه على الاجسام التي يعرض لها الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فالعقل
اما ان لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي
لا يعرض الحركة الا سبب علة والثاني هو الذي يعرض له ويكون مفارقة موضعه بالقسر
ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم
لا يجوز ان يحدد بجهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده
فلو كان متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا لوجب ان يكون محدد
الجهة بسبب جسم آخر غير ذلك الجسم الآخر هو محدد الجهة هذا القسم الذي يفارق الموضع ويعاوده
بهذا الجسم لا يمكن ان يجعله متقدما على الجهة لانه لا يستحق ان يكون متحركا في جهة حالتي
المفارقة

المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة بعينه
امتناع الانفكاك عنها واذن فالجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم
على ما يتقدم او على ما لا يتأخر عنه مما هو معها عني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم
وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم
على الاطلاق من غير ان يتعين أما بالعلية او بالطبع وهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد
للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه ولا يصح منه الحركة المستقيمة فان قيل لو كان
الشيء محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة المستقيمة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما يحددها
هو لكنها انما ما يستدعيه في قصد الحركة ان تكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا ان الجهات لا يمكن
الا ان تكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو تمايز الجهات
بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان الترها ان علينا بتلك الامتدادات كافيا في اثبات الجهات
التي هي مقاطع الامتدادات وايضا هذا التسبب يختص بما بالطبع من الجهات بالنظر
ويعاوز عما بالعرض واعلم ان تقدم محدد الجهات وجودا على الجهة يجوز ان يكون بالعلية
لا من حيث كون ذوات الجهة لحسابه فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه
بل من حيث هو والتحديدات اعني كونه علة لهذا الوضع الذي به لها ويحتمل ان يكون
بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع
الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد وهنا الحكم الشيخ
ها هنا بالمعنى العمومي وانما لم يذكر استحالات وجود الجهة بعد امتناع تأخرها عن وجود
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح
ان الأليق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وذلك
لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجوده عن وجود الجهة تأخر
عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه واذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة

لا واجب ولم يلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا في غيره وهو محال تذنيب فنحن
ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع
بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا محالة ق بيد ان
نذهب اثباته محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تفسير
الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم ذي
المكان ومماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ها هنا
ما هو احد المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء
ذوات الوضع من الجسم الخارجة عنه او الداخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان
بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى البعض بحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت
وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس انتصابا اما
ولذا اعتبر وهذا متوقف الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو
محاط وظاهر بما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة بعض
اجزائه الى البعض بحسب الاشياء الداخلة فيه والى بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم
الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارين جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات
محيط بذوات الجهة فهو لا محالة اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع
ما ذكرناه واما ان لا يكون محيطا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة محاطا بغيره ويكون له لا محالة
موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لما بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه
ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود
عند الاول موضعه يتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات
المستقيمة ق معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق
ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه اي ان كان محدد محيط بالمحدد

ومحاطا بما يتحدد به وجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني
جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على الشكل لانه عرضه تحدد الجهات كيف كانت لا من
حاصل على سبيل ان يكون المحدد شيئا واحدا او على سبيل ان يكون شيئين احدهما تابع للآخر
ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي يتم تحدد جهة قبله يجب ان يكون
محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرفت من ذلك لان المحاط الذي له موضع يتحدد فيحتاج
في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه مستقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما
على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يتم تحدد الموضع بغيره فوجب
ان لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط
المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما يشير الى وجود القسم
الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان
وجوده لا يكون الا كذلك ولكن هذا المعنى يقول يتحدد به موضع الثاني لانه بان المحل
الذي قبلها فان كان وان المراد بقوله ووضعه يحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان
وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى قبول
الاشارة فان بهذا المعنى يحصل الجسم الذي له موضع ان يحصل له الوضع وقال الفاضل
الشارح سبب الشك ان الجهة على كون المحدد هو المحيط الاول كاف في تحصيل
جهتي العلو والسفل والقرب والبعد وحصول المحاط في المحدد لكونه العرض على ما مر وعليه شكان
اولهما ان هذا الشك لو كان الاول سندا مما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع الجهة جملتان
مستقلتان بالعلية ولحسنها اقدم فانما مسندة الى ما هو اقدم لكن ان في الشيخ في
النمط السادس ان الحاوي ليس اقدم من المحوي والا لكان الخلاء ممكنا لما مر فاذن لا يكون
الحاوي اولى بالتحدد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم مثلا يقتضي وجوده
في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لانا بينا مثلا ان يطلب مقعر الفلك

الاعظم ومقعر فلك القمر والاول باطل والا لكان سائر النار في حيز ما ابدا الا الفوق
والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار وانت لا تجد
مدير للسكن من شكل الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحدد الى
المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ
اليه واما الجواب فلقوة هذا الشك لم يحكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقديم
المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد
لانا لا نسلم انه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو
الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع
بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق
تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كان جهات الطبع اسنى الى حكم
الطبيعة الكل وليس يجب من كون فلك القمر على المقعر الذي هو مكان النار ان
يكون علة لتحدد الفوق واما على الاصل المذكور ولما فرضنا حجرا كما عشنا على حجر النار في
صعد في فلك القمر يحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق
الى ما يقابلها فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي
يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام
على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع
هكذا فان كان القسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني
ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسر بان المحدد ان كان
غير الفلك الاعظم يتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول لفلك الثوابت ويتحدد
به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات
المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني بالياء في المعنى قوله ويكون

الاول لا تعلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ق اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في رتبة
الابداع متقدما وبيان ان يكون الوسائط منه ومن المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين
سائر الاجسام وبينه وايضا ان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك
احتياج ماده وذاته في تحقق ذاته ولا يلزم امكان الخلاء لانه على ما سنذكره في النمط السادس
والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا
ولا بالعلية لما سيأتي وان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقي
ان يكون متقدما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه نسبة وضع
ما يعرض له اجزاء فيكون مستغنيا المحدد الاول لا يجوز ان يكون من اقسام اجسام مختلفة
او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة
يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك عدم الجهة على تحددها
فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة
بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي تحقق الوضع نسبتها متشابهة لانها ان اختلفت
فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص البعض بجهة وبعد عن جهة
البعض وبعدها اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على تحددها
عند اختلاف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير
الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع
وقد بان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على
معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة منها ان يقال انها مبدأ اول لحركة ما يكون
فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا المبدأ المبدأ الفاعلي وخرج والحركة الى اربعها
الاربع اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية والسكون ما يقابلها جميعا وهي باعتبار ادها
لا يكون مبدأ للحركة والسكون في مقابل مع اضيافه شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها

ويراد بها يكون فيه ما يحرّك وشكل بها وهو الجسم ويحرك بعض المبادئ الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادئ لحركة ما يكون فيه وبلا ولكل التعويل الا رضه فانها يكون مبادئ الحركات ما هي فيه كالا تمام مثلا الا انها يكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات وبوسط الميل من الطبيعة للجسم عند التحريك لا عن جاهل كونها مبدأ اول لانه بمنزلة الآلة ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا من سبب خارج بل بذاتها على وجه يصح الحركة انما كل مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا من سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس يتحرك بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تغاير الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وقد تغاير في هذا التعريف فتعم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يختص بالمعنى المذكور لها تقابل النفس وذلك لان المحرك يحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وقائله هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثاله الطبيب اذا عالج نفسه فاعل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض فهما حيثيتان متغايرتان فنقول الشيء البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكون افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره

47

في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه من كثرة قوى وطبائع اي لا يكون فيه ما من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى فتركب من جملتها شيء واحد فان مثل هذا لا يقال البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يكون واحدا غير مختلف هاهنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا على ما سيأتي في الفصل الثاني من هذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لهم لاحتمال ان يكون البسيط قوى متحولة صدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس فيه قوى متحولة ولا تصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وقع فيه المتكلم نشأ من هذا الاحتمال لان قولنا القوة الواحدة تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة المتحولة ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوى متحولة اشارة الى ان العلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج امر غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استحقاق ذلك بريد بيان ان الجسم لا يخلو عن وضع وشكل طبيعيين فان في طبيعته يقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الوضع مختلف في الاجسام والثاني هو الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم

لان مجرد الجسمية لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج امر غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسرا كتأثير الحرارة والآلة المكعب في الماء واذا احدهما تصعيده والثاني تكعيبه وقال لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجسم واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المختلفة اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقدير كون الوضع هاهنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه امر غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان تحقق الجهات انما له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع عند تبين الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم تحت الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو من خصائص الجسمية العارضة للهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة واذن لا وجه لحمل الوضع هاهنا على ذلك المعنى ثم قال واذن في طباع الجسم مبدأ استحقاق ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضيه وذلك العارض من السبب اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امرا مختلفا يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك اي علة ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والشكل المعين ربما يتعارض لهما القاسر

48

كما ذكرنا ان الجسم يكون بحيث يعود الى ما تقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر فالطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عنهما ولهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما قوله وللبسيط مكان واحد تقتضيه طبعه وللمركب ما تقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه واما الحق بحيزه فيه اذا تساويا وبالجاذب ان عنه فكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى وكل ما يكون للبسيط جزء الا وجب وجود الكل على جزئه لا محالة كذلك والسبب الذي يقتضي تخصيص المكان بمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يقتضيه في اصل الابداع لان التركيب امر يحصل بعد الابداع واعاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذ الحصول يقتضي وجود الشيء حالة الابداع وهو محال واما الحالة البسيط بعد طريان التركيب عليه فلكل المكان المفروض له حصوله مكانه الاول وهو محال ايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية حتى يكون تلك الاجزاء غالبة بحسب الجهة او لا فهذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الثاني ما تقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي الجاذب من جهة عن المكان الذي اتفق وجوده فيه وان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس

عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا ساوت الجاذبات عنه وبيانه ان الجزء من المساوي مثلا من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما بلى مكانه فانهما سيفترقان
وينفصل كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء
منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتفقان بالظرف هناك فالوقوف في حيز
التركيب انما يكون اذا ساوت الجاذبات عن المركب ولان قوة الاول لاطلاع لا على نقيض
الاخر كما نبحث ان قوله منه لا تحتمل من جهة اقسام الجسم الى اربعة
اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وبحسب مكان كل واحد منها بحسب الطبع لو الى ان طبع
ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد ولا تحتمل في المذكور
لدلالة الكلام عليه قوله يجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا
لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ عن بيان تفصيل
المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون
المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل
الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها مختلفة اختلافا فيه
انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث الكتب
اليق فان قيل ان كانت الاشكال المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها
فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على تشاكلها في طبيعة واحدة قلنا العلل المعلولات
المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما العلل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة
قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على هذا ان الاشكال كما يمكن اسنادها الى
الطبايع المختلفة يمكن اسنادها الى الطبيعة المشتركة فيها قلنا انها من حيث انها
هي مطلقة لكن من حيث هي معينة متاخرة عن المادة التي يختلف باختلاف الطبائع
ولذلك كانت مستندة الى الطبايع قال ايضا انقلاب ما بالاجزاء الاخرى

الاعتبار الى هيولي الجسم فلذلك تسمى هذه الكيفيات اوائل المحسوسات وهي التي بها تتفاعل
الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض وتتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة المراد
من قوله اما الذي لا يمكن فهاهنا كما اضلا من الملكات تنبيه والجسم البالغ في الحرارة بطبعه
هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود
هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وبعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية
اعتبارات منها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان تحصل بتضعيفها عالم الكون والفساد
والاعتبار الاول بحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين بحسبهما التركيب
ويستدل بذلك على اعيانها والاعتبار الثاني بحث عن احوالها بحسب اماكنها الطبيعية وما يجري
مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد
حادى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل
ان العناصر والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والحار
الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فتعلب في شرح هو ظاهر ان كل واحد من هذه الاجسام
لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وسائر الحكماء اسباب الكيفيات الاربع التي بها
عين الارض وطبايعها المائية وهو لكن لما كان الشيخ يعترض هذه الكيفيات لبعض هذه الاجسام
ضعيفا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المقصود
في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام لا على التعويل على البحث اقتصر على الاستدلال
بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واوجد التعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا
من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليين في الباقيين اظهر ثم نسبهما الى الاشياء كل واحد
من هذه اليها وبلى بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا
صورة جوهرية كما ذهب الذي لا يعلم واشار بقوله بطبعه الى ان تلك الحرارة ليست
الخارجية واورد القضية في صيغة تدل على تساوي طرفيها ليعلم ان هذا القول يمنع النار
المنوم

ما سواها وعرف بها حقيقتها وكذلك في الثلثة الاخرى واعرض عن الرطوبة واليبوسة والميعان
والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاول ليس ذلك دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال
الفاضل الشارح واما الطبعية في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى انه
صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة
واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه هاهنا قال واما اختار هذا الترتيب لانه
اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخر قال وهذه
الاحكام ليست على الخلاف فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون
غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المحضة والمادة القابلة لها هناك موجب
ثم فالتحقق به الشديدة موجبة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي
من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء اقوى وحق له
الى المسام والنفاذ فيه للاعضاء اشد كما ان الثلج ايضا من الحجارة مع ان الاحساس به اشد
واما الميعان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة قبول الشكل والمايع هو
الذي عن الارض والنار اولى به من الكل لان لا يكون الطف وارق قواما ولست بعين للشكل
الا ولد القوام في اللطافة واورد ان الشيخ مع عدم البناء على الوجدان الظاهر كلام ولا شك
ان احر الاجرام في المظنون الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم يات
في ذلك من ايقاعه الا القياس او الاستدلال وذلك بالاخر عرضه هاهنا وقت القول بعينه في الشفاء
قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف تشبه به الماء اذا سخن ولطف لما فرغ من
تعريف العناصر الكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا
وهي لتشخيص حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهر كونها
وراعي الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء
حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس حارا اذ كان البالغ في الحرارة هو
النار

النار ولم يمكن ان يقول انما قياس الى الارض لانه لم يتبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على
حرارة الهواء بان الماء تشبه به اذا سخن ولطف اي تحلل ويشبه به يتحرك ويتصاعد
لحيزه لا لكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية تنتقل مختلطة
بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة
بالضرورة فالهو اسخن فهو الخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولم يكن الهواء اسخن
من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن قوله والارض اذا تحللت وتلطفت
ولم تسخن تحلل لبردت وهذا الاستدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة لسخونة
هي اشد العلويات ثم المتخذ المتصلة كالرياح العاتية وغيرها قوله واذا نجد بالنار وقد وجدها
يصير تسامكا من هذا الاجسام صلبا اريد به التحبب كالصاعق يريد اثبات يبوسة
النار واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال هاهنا تتولد من اجسام نارية دخانية
التخرية وصارت لا تشبه الاثر بدخه على جوهرها كاعته وفيه نظر لانا انا افتعال الاي
بعض قال انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب و
الدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية
صغار اكتسبت حرارة وصلعت لاجلها بخالط الهواء وهذا الظهر تعليه في الصاعقة
وايد الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة
والحجارة ولو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الخلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة
الشبيهة بما يحدث منه الاجسام في معادنها قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك
لا تستقر النار حيث يستقر فيه الهواء لما تبين كيفيات هذه الاجسام اخذ منها ان صورها
فان البسيط لا يصدر عنه الاشياء واحد ولمخالفة الاثار بدل على تباين مصادرها ثم
ارشد الى ايدها حجة لفرضه فاستدل باقتضائها للامكنة المختلفة على ما شاهد الى
اختلاف الصور وهو لمن هذا الاختلاف بنفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا

ولاختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت انفصالها للانكسار المخالف باختلافه ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الا على اختلاف الامكنة والازدواجات بين العناصر المتضادة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيث الهواء ونزوله للماء مثل صعود الهواء من حيث الماء وهي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وسقوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في الاطراف الطبيعية المثل الطبيعي يزداد شدة بازدياد القسر الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقض حجما ينتقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والحركة عن الحركة في الاطراف اللهم **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه وحجبه اياه تحته مثقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والشرق يكون الصغير منها وكذلك الحال في الحركات الاخرى لما كان حكم الاخير في الفصل لحلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في حركات العناصر دون كلياتها وكان من يحمل ان يقال حركات العناصر لا يحمل الى الامكنة الكلية بالطبع بل القسر لحدوث مما يتحرك الها او يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الاكبر يكون اسرع منها للصغير والقسرية على العكس وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد تحريكا واقل طاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع من الصغير فاذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بالذكر الطافي من العناصر لتعرض الضغط اعني الضغط اياه وحجبها اياه تحته مثقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة المركز العالم لكن الاسفل يسبق الاخف ويضغطون الخف الى فوقه ولذلك يطفو الاخف فوق فلهذا حجة عليهم بعينه ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيان خاصا بالهواء والماء اشار الى انا فيه غير ولكنه في الحركة الاخرى **تنبيه**

تعد بزرده لا تاء الجمد مركبا من الهواء كلما القطته مدا الى التحقيق ثبت ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الخارج وهو ألطف واقبل الرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك يكون فيحصل في قلل الجبال لتخرب الصورتها فيجمد سحابا لم تسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من غار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم ينجلي عن جو صحو **٥** يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام في صورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن ويسمى فسادا او كونا كما مر وتغيرها في كيفياتها يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان نعرض هذه النسبة بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها او المشهور الكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونه ماء وحينئذ يكون ذلك التكون للحقيقة بين العناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولية ستة وهي بسائط واربعة من الباقية مركبة من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا كالنشو المشاهد فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر وان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم والاجزاء هوائية ايضا

لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل يحدث وانفصلت الطبقات عنه ولشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا شهرته نوع واحد من نوعين هما كسر كنى في اثباته كونها مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر ولذلك قصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان ان الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله فقد تبرد الاناء بالجمد تبريدا كسبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما ان يترشح من الماء اللطيف على ما ذهب اليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء كالسحاب كانت صغيرة او يترشح ما في داخله والاول باطل لان الهواء اللطيف الاناء لا يمكن ان يسيل على الحرارة كسرع من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت فيه فقد فنيت عاجلا لفرط حرارة هوائه ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك لم لم تحصل منه اسبابا فاحتكاك الاجزاء اذا انتهى جميع الندى بعد نفيه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء على الاول وانا نشاهد انه يحصل له كل مرة ما كان قبلها ولما لم ينحن حصولها فيكون ليس كل حصول زيادة طول مما حصل قبلها ودلك على بعد ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء بعيد من الاناء اليه مع ان ذلك يقتضي ان تلك الاجزاء الصغيرة مع حفظ حرارة الهواء اياها لا يمكن ان تتحرك حركة الهواء وكذلك الجو صافيا فيجتمع ذلك لا يرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بسوطا ان يتحلى من الاناء ما يحدث عليه ويكون الاناء على حاله من البرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نطقته مدا الى حد يسيل وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء وجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الملحدة ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا جزئيا

صالحا وايضا ليس كلما نعلم ان ما حدث من الهواء مائية قلنا لا البرد ولجبت عنه بان تجري الاناء اصلا بل انه لا يكيف الكيفيات الغريبة من بعيد وعند الملاقاة يحفظ الكيفية بطيا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما اشتد تكيفا ولذلك يتاب جدا الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء الذي كون لشدة برده مفسدا الهواء اللطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة تحيل الهواء اللطيف به ظاهرة عن بعد بعده الشديد سريعا ولا يفسد الهواء ما دام على سطح الماء الا اذا ما اذا نحى منه واتصل الهواء الشيخ عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الندى يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيها بل بسبب وجود الجمد الذي لا يتخلل والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فدل قوله على انه يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع لحصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال لا دعة من صعود الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد غار صعد اليه ثم يرى لذلك السحاب ثلجا حتى يعود الصحو ثم يعود مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك تعتقد ان يحصل في قلل الجبال لتضربه البرد هواء اما الى قوله يحدث ومن المطر البرد الشديد وهو في القعر على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ

يحكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهدنا في المساكن
الجبلية امثال ذلك كثيرا ايضا بيان عدم اطراد ح الاول واعترض الفاضل الشارح على
ذلك بان تبرد الهواء ليس اعظم من تبرد الارض الجمد بها انا في صميم الشتاء
بل في المواضع البعيدة عن الشمس بما يستمر شهر وحينئذ فيقتضي انقلاب الاكثر الهواء ماء وايضا
لو كان انقلابه الى الماء للبرودة فبعد تبرد الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله
وبعد الصعود ابرد من جهة البعد عن المطرح فيجب ان يستمر التقاطر الى ان يفني العنصر في الهواء
والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك
اي سبب حصة بعينه ولا انها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع ايها يعرض فكما في
تجويزنا حصول المانع بحسب الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يكون هذا النقض بعدم
الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد
بمشاهدة ما يقتضي حصوله فيهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد
سببا موجبا والبرودة مثل الحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد
حكم بعقله ان شرطا او وجود مانع الجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل وان الجهل بتفصيل
ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما قوله وقد يغلو الناس بالنفاخات من غير
نار ه لما فرغ الشيخ من الاحتجاج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار
اما صيرورة النار هواء فهو ظاهر لان الشعل المرتفعة تنفصل في الهواء على ان النار
لا تبقى هي لطافتها محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله
وقد يغلى النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد
الطرق التي تدخل منها الهواء البارد كما يشاهد من ... قوله وقد
يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجعل مياه
جارية تشرب حجارة صلبة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها

٥٣

الى بعض فلها هيولى مشتركة ه وهذا مثال لانه احتاج الناس وهو من الماء الى
ما يصير ارضا ... فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف
ذلك اصحاب الحيل يعني جابر بن حيان والكندي وغيرهما من ذلك تصييرها املاحا اما بالاحراق او
بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما شاهد في الاحجار الارضية
المذابة المحترقة كعصير لما تذوب بالماء والاجسام الذائبة بحسب
مصطلحهم ولما ذكره كما شاء الحكمة بقوله كما قد يجمد مياه جارية بشرب حجارة صلدة
وذلك شاهد في بعض المياه التي ينعقد حجرا عند خروجها من منابعها او بعد ... هذا
الحكم على خلاف نظيره لانه انما يوجد بالقياس اليهما ولم يحتاج اليه بل هو
بالحكم الاول لانهما من انتاج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة
لان يستحيل بعضها الى بعض وان اراد الاستحالة ما هنا غير المصطلح عليها اعني الحس كم
الكيفية والتسوية الذي ذكره الفاضل الشارح مما انتشر في ... غايته ان ... التغير
المشاهد يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثل الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى
البرودة فهو ماء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون
والفساد فليس بشيء لانه يقتضي ان لا يكون لا موجود محسوس على ... يحتمل ان يكون في
العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بجميع الكيفيات ومع ذلك فتبقى الكيفية التي
... الا انها العنصر مع زوال السبب المقتضي لها ... لتسقط

اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول
وللحركات ... ذوات الحركات المستقيمة خفيف مطلق يحفو نفسه
جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف وثقيل غير مطلق كالماء ه وقد مر ان الخفة
الاجسام باعتبارات منها انها اصول للكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها
انها اسطقسات يتركب المركبات منها وبعد تحليل المركبات اليها وذكر ان الاستدلال

عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال
واما الحسن لا يليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار العكس علمها ذكر في الصنف
الاول لم يطلعنا الا ان يذكر الصنف الثاني في هذا الفصل احال تكميلها الى النمط و
الترتيب وبين ذلك انها منحصرة في اربعه وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه اصول
الكون والفساد اشارة اليها بحسب الاعتبار الاول وقوله في عالمنا هذا اشارة الى العالم الاجسام
العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم و قيد
بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول ولاولى ...
للتجميع بين هذه وقوله وللحركات ... ذوات الحركات المستقيمة اشارة الى انحصارها ...
في هذه الاربعة وقوله حيث يوجد خفيف مطلق يحفو نفسه فوق كالنار اشارة الى
الحصر وبيان ذلك ذوات الجهة المستقيمة الخفيفة والثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما
مطلق واما ليس بمطلق فانه الترتيب واجب ولعل الفرق بين المطلق وغير المطلق على ما
منها على ما ذكره الشيخ في الشفاء ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى
غاية البعد عن المركز وتقضي طبعه ان يقف فلا حركة فوقه الاجرام كلها والثقيل
المطلق ما يقابله في ذلك واعلم ان من بعد غاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ...
الاجسام المستقيمة الحركة وذلك تحت ... الطبقة فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية و
الخفيف بالاضافة معناه الذي يحتمل في طبعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون
تلك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل
الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثقيل الذي اذا ... النار ... كان
الهواء سابقه له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل خفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب
من الاول وليس هو في هذا الاعتبار مشاركا للثاني لكنه يتخلف عنه في الاعتبار الاول

٥٤

لا يبلغ المحيط ما يبلغه النار قال الفاضل الشارح وانما قال الخفيف ليس بمطلق
ولم يقل خفيف مضاف لكون القسمة حاصرة ولكونه متناولا للحسن المركوز
فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال الخفيف مطلق
كالماء ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كما في ما مر
اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان يحتمل ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا
خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتهما مثل ما ذكره الفاضل الشارح
من ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تعقبت جميع
الاجسام التي عندنا وجدتها منسوبة بحسب الغلبة الى واحد منها ه هذا بيان
انها التي تحل اليها المركبات وتتركب منها واشارة الى الاستقراء وتتبع احوال
التركيب والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية
منها غير موجود وقال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان
الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات للمركبات
لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس والثقل ما يجده
اذا وضعنا ... لا تحسسنا ثقله ليس بقوي لان الحجر مفصول عن كل الارض
فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول عنه
كالكون في زق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده
ايضا لبقاء الاجزاء الثلاثة في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية
والمائية ليس بقوي لانه لا ينظر الى الغلبة ليستحيل عليها سيما في امكان وجود
النار في المركبات بما لا يظهر لعدم الاثر الا ... ولا ... ولا تكون عن غيرها
لان استعداد الجزء المخلوط بغير النارية لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول
غيرها ايضا ليس على ... لان العقد كما يجانس الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء

الاستعداد لقبول الثانية اقوى تنبيه هذه عناصر منها ما علق بالامزجة فيها
على نسب مختلفة بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان اجناسها وانواعها قوله ان كل ما يكون له تولد
للمركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات منها ذو صورة لا يفعل وتسمى جمادا وذو صورة
هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له وتسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية
ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومحركة بالارادة وتسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات مختلفة
اولى فان الكمال ينقسم الى منوع موصوف كالانسانية ومراده التي تحصل في المادة والى غير منوع
هو عرض كالضحك وسوكان ان يعرض النوع بعد الكمال الاول لبرد الصور كمالات يحصله الا انا ن
حدود من الحيوان حدودا من النبات ومن النبات حدودا من المعدن من غير عكس وكل واحد
من هذه الثلثة جنس لانواع لا تحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف
على اشخاص لا تحصر لها بحيث لا تتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الصورة ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب الفاعل المفارق فانه كما
سنبين موجود لجميع الادلة متساوي النسبة الى جميع المواد بل هو بسبب مخالفة
والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور النوعية التي اجسامها
مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلافات التي يكون بسببها
لا تزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب بسبب اختلاف
مقادير الاستقصات في القلة والكثرة وتفاعل بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما
يعرض بعد التركيب لاختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف الكائنات
فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله علق منها ما علق اشارة الى المركبات المخلوقة منها
وقوله بالامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله فيها على نسب مختلفة اشارة
الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة [illegible]
اشارة الى ان الاستقصات ثم تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة من مبدئها
المفارق

المفارق والخلقة فقال الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المحسوسة
بالكيفيات والمراد هاهنا مبادئ تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات
والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض
من حد من لا يحتمل فكذا الجنس الخاو عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك
المزاج النوعي يحيط بالامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب
النسب المختلفة الواقعة بعض الاستقصات الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد منها هذه
صور مقومة منها تنبعث كيفياتها المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وحفظت الصورة
مثل ما يعرض للماء ان يسخن او يختلف عليه الجمود والسيلان وماهيته محفوظة وتلك الصورة
مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بخلاف ذلك
الصور مقومات الهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانت ما كانت لواحق فلذلك
لا تحد الصورة في الاعراض اقول يريد ان يفرق بين الصورة التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من
الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية العادية من الكمالات الاولى
فقال ولكل واحد منها صورة مقومة من جنسه تصدر عنها الكيفيات وهو على ما يرى من التحقيق
الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بما ذكره الشيخ في الشفاء
قوله وربما تبدلت الكيفية وحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا يدل الكيفية
الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والسيلان وهذا يدل الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة هي
صورته النوعية فاذن المتبدل له غير المحفوظة في الحال ومن الفاضل الشارح ان الماء لا يبقى
ماء بعد زوال البرودة عنه ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والميعان عنهما ثم حكم بذلك
غير مسلم وان تعلق الحكم بالبساطة فيسلم ولا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشي كيفيته
ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية
دل على انه علم ان ليس الحكم كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال البحث الثاني وهو ان من الاولى

قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بخلاف ذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من
آخر وقال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر
في المقوم ان زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم
يزل بل زاد الامور آخر فكمال حكم الاستداد في ذا فيعارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه
قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل
فلم يكن الثاني بمعتبر فيها فان صح الدليل فقد بطلت الحركة المقدرية وان لم يصح فقد
بطل الفرق واقول معنى الاستداد هو ان المحل الواحد الثابت الى الحالة يتفاوت في شدة
بوجهه اذا قيس ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن
بين ما يوجد في آنين يحيط به وحده جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
موجبة تلك الحدود الشامخة او معنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يحذف
متصرفها عن تلك الغاية والاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال الحد المتصرم ولا
ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحدة من تلك المراتب واما الحال الذي
يستند اليه المحل المتقوم بتبدله فهو صورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع
تبدله على شي واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع وجود حال متوسطة
بين كون الشي هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثانية وهي اعم من الاولى تشمل
الصور والاعراض على ما سنذكره وقوله وتلك الصور مقومات الهيولى على ما علمت
والكيفيات اعراض والاعراض كانت ما كانت لواحق فلذلك لا تحد الصور في الاعراض قوله ولنا
فان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية وقد ذكرنا
فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول الحركات والسكونات التي تكون بالطبع وقد ذكر في هذا الموضع
ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاستداد والضعف فيها كالحار والبارد

من الصور النوعية فيه ما بنا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات وهي اعتبار
كونها مبادئ الحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صورا وباعتبار
كونها مبادئ للتحريك في غيرها قوى قوله واذا امتزجت تفعل فعلها والامزجة
قال الشيخ في الشفاء لكن يعرض ما قد اختلف في قرب زماننا مذهب غريب وهو ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها ولا يكون لواحد منها
صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم
من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات
فقوله ما حسبها لم تفسد قواها اشارة الى ابطال هذا المذهب والحجة عليه بان الامزجة حينئذ
ليس فسادا ولا كونا لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها
المتضادة المنبعثة عن قواها استحالة فيها حتى تفني كيفية متوسطة ما في حد
متشابه في اجزائها وهي المزاج من تعريف ماهية المزاج فان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت
فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان مقدما
على الانفعال صار الغالب مغلوبا عند مغلوبيته وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا عند غالبيته
وان حصلا معا كان الشي الواحد حال ما هو غالب مغلوبا من شي واحد وكلها محال فاذن
يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن العكس لان الانفعال في الصورة
يقتضي الانفعال في الكيفية التابعة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل تكسر
الصورة وتنكسر الكيفيات وهناك يحصل للعناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك
الصورة حتى يحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستحر بالقياس الى
باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج
فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة كل الاستقصات في الكيفيات لان الكيفيات
لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل وحاملها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتعاندة قال الفاضل الشارح

لو حمل هذا الفساد على الحقيقي الذي يكون فيما بين شيئين غاية الخلاف لما كان هذا الحقيق متساويا للمزاج الذي الواقع بين الشيئين ممزوجة فلا يكون بها مع المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على الخلاف فقط حتى يتساوى لهما معا وقوله متفاعله فيهما اي لا يحال يكون في حال يتفاعل الضد في الكيفيات وهو كما حتى يكتفي كيفية متوسطة من شطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين لكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل متوسطا قوله فيحدث ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابه في اجزائها اي يحدث الحدوثة التي لا يتناهى من الاطراف وذلك الحق كون متشابها في اجزائه لا ستقصات او الكيفية التي في ذلك الحق كون متشابهة مثل حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فيها ايا ما في الكتاب وقال الفاضل التابع لعل القول المزاج مبني على اثبات الاستحالة في الشيخ شبهها الا في الحار والبارد اوفق وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي لست في صيان المواد وجوه الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة فيهما او هاهنا بحث وهو ان يقال الحكم بحكم فتمام ان الصور ربما يشتعل في سائل المواد الكيفيات المتعلقة فاذا جعلت الصور فاعل والكيفيات منفعلة فقد يا قضتم كلامكم حيث جعلتم احدهما انكم جعلتم الصور هاهنا فاعلة فانها لا تسلك الكيفيات وانكم جعلتم الكيفيات فاعلة منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة وانفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا نجعل الصور فاعلة في غير مادتها بل تلك الكيفيات وسايرها كما ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفرت فعلتها ذلك بتلك وانفعلت المادة عنها بحصلت الحرارة في المادة متعدية والممتزج الماء بها اثرت من اضا من شطر ان بتلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية وكانا اثرها فيها ما ينقص مقدارها كما في كونها في الجبل سواء ولو كانت تلك المادة خالية

عن البرودة لفعلت فيها الحرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار بمثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها متوسطة الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما انفعل مادة الحار من البرودة وانه لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل هي الصورة

وهم وتنبيه

المتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المشتعلة في الكيفية لا الكيفية ولعلك تقول لا استحالة في الكيفيات ولا في الصور ولم يسخن الماء في جوهره بل انبثت فيه اجزاء نارية لخلله ولا ما يظن انه يبرد بل انبثت فيه اجزاء جمدية مثلا ه وقد علمت ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهي ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا يسلط عن الاشياء كما هو بل يكون هناك وكان في المتقدمين من ذكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون الغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مخالطة من تلك الطبائع وهي سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويحصل لها عند ملاقاة الغير ان بروز منها ما كان كامنا فيها فتحسه وبطن فيحس منه ما كان يحس ظاهرا منه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وكامنا بعد ما كان غالبا وظاهرا ولو انهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الطائفة الاولى قالوا ان الاجزاء النارية خرجت من داخل الماء والثانية يرى انها وردت عليه من خارجه وانما صار الى ذلك الحكم باستناع كون شيء من لا شيء و استناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن ذكر المزاج اشتغل التنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاول لانه اشبه المكمن

يقررا اولا مذهبهم وبطلانه ثم اشتغل التنبيه على فساده واشتق لعلى وهكذا امور من المشاهدات قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال الحكوك لمخلخل والمخضض حيث عمي من غير وصول نار غريبة اليه ه هذا اول الاستدلالات وهي ان الاستدلال بالحركة العنيفة مما غلب عليه احد العناصر الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المنتقض فالحكوك هو السيخ اليابس الصلب الذي يماسه مثلا مماسه عنيفة فيشتعل نار الحكوك منهما حتى يحترق من غير نار وهو مما غلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي تخلخل قوامه الهش وربما تخلخل لا كمزاوله الكبير لجماح التخرع عليه ومنع الهواء الخارج من النفوذ الا في انه سخن لا بما ذكرناه لان التحريك يستلزم التخلخل والحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تصل التسخين ايضا والمخضض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه سخن قوله واعتبر حال المحترق في تسخيف وفي تخلخل وفي عدم الاستحصاف ه وهو السادس الثاني وهو ان المائيين المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل الوضع بمعنى لا اشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان السخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبه الفرق لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك قوله وهل الاماكن مصمومة منع البالغ في التسخين المنع الفشو ه وفي بعض النسخ ه بمنع الفشو فان كان لا يخرج منه الى تعيد بعضه خلف مكانه وانش تعتد به ه صحام القارورة سدادها وقد امتلأها ما يخرج في غيرها وهذا الاستدلال الثالث وهو ان اشتداد الاناء المصموم عن محل تفشي وهو المذهب ان يمنع عن تسخين بانه تيقنا ان الآلامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء منه اذ التخلخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال القمقم الصلبة وهذا الاستدلال رابع وهو ان القمقمة اذا امتلئت ماء وسد راسها سدا ا محكما

فيها

محكما وضعت على نار توقد فانها تنشق جلدها بصيرورة اكثر ما فيها نارا وصيح صيحة عظيمة هايلة يفزع عنها الدواب وهي من جبل المخاريق يحدث التسخين والنار ولعلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا تصعد لثقله ه وهذا الاستدلال الخامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد الطبع ولا واسر هناك فاذن هو للاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مرة ثم لانه تقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل برده

وهم وتنبيه

ولعلك تقول ان النارية كامنة تبرز فيها الحكة والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية ه هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون والبروز ولهذا قصر على الحكة والخضخضة لان كمون النار فيما تغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان الجسم ان تقول الهواء حار بالطبع وان تخلخل فيه صفته عما الطف الارض والماء حتى ظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالته قوله فهل يسعك ان تحدق بوجود جميع النارية المنفصل عن خشب الغضا فيها مخلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وكثير فاشية في جميع حجم الزجاج الذائب عند استنشاق الشرر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند الجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكونه كونها الا بين قرض و لا تحق ولا الحقة لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان الكثير الكامن بين وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل ه نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما تنفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج

موجودها لكان مبصرا كما كان بعد البرق من حجر اذ من شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه
ولاحساس بما في باطنه بل لعلم كن في الفضاء الا النارية الباقية بعد الجمر لا يمتنع الحدس
بوجودها الفعل فانه وجود لا يبرزه الزبرش والتحو ولا يدرك ما المس والنظر
فكيف يمكن تحقيق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع
هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لا بطال الحجاجات اصحاب
هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه الفصل بابا بكثرة لكن لما
كان مما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعده تكثيرا طويلا ولو عرض الفاضل الشارح
بان حرارة الادوية الحادة كالفربيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها
غير ظاهرة للحس عند الشيخ والرئيس فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه كذلك فان يقل الحس انها
اجزاء نارية لكن يحترز عن الحق عند اسنادها عنه بالخاصية كان قولا بانها بعض
الخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية
التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بتحليلها
ما فصل منهم ولا لزمهم ما مر تكملة اعلم ان استضاءة النار الساترة
لما وراءها انما يكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك تلصق
الشعل وحيث تكون النار قوية من شفافة لا تقع لها ظل وتقع لما فوقها ظل من مصباح
آخر قوله ويدل ان النار المرئية ليست بسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالزم
استضاءة النار شعلها وقيدها بقوله النار مع لما وان ما استدل به على
كونها مشتملة على الاجزاء الارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما تقبل الضوء عنها
ثم استدل على ذلك بما شاهدناه النار القوية الملتهبة من حالة الستارة للاجزاء الارضية
كما في اصول الشعل حيث تكون النار قوية من سائر اجزائها لكون شفافة تنفذ البصر فيها عدة
الظل

الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويجمع لما في الظل اعلى الشعلة قوله وربما كان اعلى الجمر
تجمعه واحتسابه اكثر من حجم السفل حتى لا يكون له ظل انه يحصل ان الشقيق للانتشار جلافه
لا حداد الصنوبرة مستعصفه النار قوله وحال الساتر الحكم بعينه وهو انها المحل الشقيق
وعدم الظل في اصول الشعلة كما لا انتشار لاجزاء النار وتجزئها هناك وعدم الشقيق في الظل
بما فوقه لانتشارها واجتماعها وعلى لان تشكل الشعلة لكونه في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء
منتشرة في قاعدة المخروط تجتمع في راسه ولكن ما به ربما لا يكون شكله كذلك الا ان
بالعكس كان اخراج راس الشعلة ويجمعها في طرفيه واحسايه اكثر من حجم السفل الذي هو
اصلها مع ذلك يكون التشقيق وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله فتبين من هذا
ان النار البسيطة شفافة كالهواء قوله فهذا هو المستضيء المنفي قوله واذا اشتعل الدهنا
النار المركبة التي يكون منها الشهب اشتعالا نامية شفت فظن انها طفت قوله المحلل
الناس المصعد لا كتسابه الحرارة لفي الدخان المرتفع من الارض انما اعلو الغار لان الناس اكثر
حفظا للكيفية المعلية واشد اوراطا فيها لذلك واذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده
من مجاورة الماء والارض ومخالطته لهما وقربه من النار اشتعل طرفه العالي وكان ذلك
الاشتعال فيه الى الجزء ويؤدي الاشتعال ممتدا على سمت الدخان لطرفه الآخر وهو المسمى
بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة
فظن انها طفت وليس كذلك طفي قوله ولعل ذلك من اسباب طفي هذا عندنا قوله وهو
كما اذا القينا شيحة مثلا في تنور مسجر صارت النارية شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل
ثم تنطفي قوله ولا اشتبه ان اكثر السبب في ذلك هو استحالة النارية سواء انفصال الكثافة
الارضية دخانا الذي كلما قرب النار غلى لانها تكون اقدر على الاحالة للارضية بالتمام ولذا
لم يتوقع ان يكون دخانا ثانيا في النار الصعبة قوله وذلك لان النار عندنا تكون في اكثر الاحوال
اصلا منها اصحاب قوى ويتفصل الارضية عنها دخانا ثم يتنجا الحالتها الارضية

تقويتها وضعفها قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للعرض ومناسبة بحسب الجنس
الكلام كان في التركيب وبعدها في المزاج والانتقالي حال المذاهب المخالفة لذلك وهذا
البحث لا مناسبة من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب مناسبة من حيث تعلقه بالعناصر
التي هي اصول التركيب والمزاج وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول
وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه
النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو بساطتها
تنبيه انظر الى حكمة الصانع بما خلق اصولا وخلق منها الامزجة شتى واعد كل
مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من
الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره النفس الناطقة قوله الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة
الباري تعالى في الغاية لاخلل فيها ولا قصور اظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من
الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب
من الاعتدال المزاج البشري حتى صلح لقبول النفس الناطقة فانه هو اولى لاستعدادها للارتقاء
واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقربها الى العناصر واما قال واقربها من الاعتدال
الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود في وقوله تستوكره نفسه الناطقة استعارة
لطيفة مشبهة على تشبيه النفس في حصول تسميها الى المزاج بنسبة الطائر الى وكره واعلم
ان الانسان بحاذي الكثيف واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبتها الى
مبداها الواحد وسببها استحق لان تفيض عليها صورة او نفس ايضا ما فطنها كان
الاكسار اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة عن مبداها اشبه ولم يعترض الفاضل الشارح على
قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما استعد لانواع صورة لذاته بل يحصل غيره
واستشهد بقوله في النمط الخامس ان يجد الحادثات انما لكونه مسبوقا بالعدم
الفاعل

الفاعل بل الفاية واقرب موجب الشيء هو الجيد لصفاته القابلة فان الفاعل السواد هو الذي
يجعل لونا اما هو جسم تلك الصفات له القابلة لا ينفعل عن الفاعل معناه انها لست تفعل الفاعل
الشيء بل انها انما صعدت من الفاعل الشيء متوسط ذات الشيء ولست تفعل الفاعل بان لهما
فان بعض الصفات تحتاج معها الى غيرها واعترض الشارح على قوله واقربها من الاعتدال الممكن
مزاج الانسان بان الملكات الشعبية شبيهة تماما واعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها
من الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب او يكون جلد
الاصابع لاعتدال الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء حيث هي
ليست مقربة من الاعتدال لانه الجزء التعلق عليها والخالفة الاعضاء ما تعلق
بها الانفس اولا والمزاج المستعد لقبول القوى الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو
مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي هي الاجزاء اللطيفة الحفيفة منها من البدن
وهي اول ما يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح و
الكمالها الشخصي والنوعي او الى العضو حصر بها الارواح ويمنعها من التفرقة وهو القلب ثم الى العضو
يغتذي بهما وهو الكبد والعضو بتعبها لا يحصر مبدأ الحس والحركة وهو الدماغ ثم سائر الاعضاء
عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة الذي
تتم بوجوده التحقيق على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا ما ليس يخفى على
الناظرين بكتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور النمط الثالث في
النفس الارضية والسماوية اورد الفصل الاول في الارضية والسماوية لانها
لا يقع عليها معنى واحد بعد اشتراكها في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي
اما الكمال الاول فقد عرفت بيانه واما الجسم هاهنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي
فما يقابل الصناعي والمعنى المخصص لذلك تحصيل النفس الارضية متناولة للنفوس
النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقال بعد قولنا لجسم طبيعي الذي هو بصورة ما القوة

وجعلناه كونه ذا اثر يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من
الافاعيل الحيوية التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق
والمعنى الذي شيئا فلذلك حصل النفس السماوية ثم ان يقول تحقيق لتلك
الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة ... تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه**
ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء
فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر
حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته
في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها
على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة
لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها ش يريد ان ينبه
على وجود النفس الانسانية ان الانسان الكامل الادراك ... الذي تعطل ادراكه اما المكلي من
الظاهرة كالنائم واما الحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك
فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد اخليا عرض حالة للانسان لا يدرك فيها
شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له ذكر اصلا واشترط كونه
صحيح العقل لتنبيه للامر وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذنه مرض ... كيلا لا الى غير
ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا ... بحكم بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه لئلا
عن اعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس كيفية
غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء
يؤذى وانما اشترط كون الهواء مطلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان
في مثل تلك الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة ولكونه ... ا
ابعاد حواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن
اول

اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك
لا يمكن ان يكتسب بعد ويثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ ادعى
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم نحلة في البرهان عليها
ثم بين بعده لبراهين خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه** ما فائدة كل شيء قبله
وبعد ذلك وما المدرك من ذاتك اتراه المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة
غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك أفبوسط تدرك ام
بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك
من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لا وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك
بلا وسط ثم انظر ش يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة
غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع
احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى
الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بتوسط وبغير وسط والى ما يدرك بنفسه
او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط
شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما نفاه فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر
الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه**
اتعقل ان المدرك منك امر مما يدركه بصرك او اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل
عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان
حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين
انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا
بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تتفقده من نفسك ومما نبهت
عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي

لا تعدها ضرورية في انك انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه
ولا مما يشبه الحس مما سنذكره ش يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن
المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من
البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه الاقسام
اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان
لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك
الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك
لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو
في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة
البدن بانه يحس من نفسه عند نفسه مدركا لذاته وغافلا عن حاصل العضاه وبان
ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض
المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن
ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته
فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والوهم
وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بتوسط فعلي فيجب ان يكون لك فعل
تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل
عن ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به
فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل
ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان
يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به ش اثبات الاشياء التي يعرف وجودها يكون بعللها
كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ودعم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته

بمعلولها فان وجوده اظهر من وجود علته فان ذهب ذاهب الى انه يثبتها بمعلولاتها
التي افعاله وآثاره فانا كثيرا ما نعرف شيئا بافعالها وآثارها ابطل الشيخ هذا الوهم بوجهين
وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه
ذاته ووجه عام وهو ان الفعل انما يؤخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل
الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ
من حيث هو فعل الفاعل معين فان الفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه
ولا يمكن ان يستدل به عليه فان حاله لا تستدل بالفعل على الفاعل استدلالا لا يفضي
لا سادتي الى معرفة ذات الفاعل لما هي فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعل ما محال
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل وادعى اختصاره بحمله على
ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه لكن الانسان عالم بذاته وان كان غافلا عن جميع اعضائه
والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه
بما وفقنا الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يعلم بما له تحقق النفس التي هو يوصف بها فكل
ما عداه ... عن ذلك ... هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد
بالنفس التي يوصف بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا
آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الاجمال اعظم قد لا يمكن ان يجهل اما لهذا
لكنه يتجاهل في كثير من المواضع نفرا الى الجهال **اشارة** فهو غير محسوس كالانسان
بشيء غير جسميته التي اخره وغير مزاج جسمه الذي هو علة ... في حال الحركة في جسمه حركة
بل في نفس حركة ش يريد اثبات ان جوهر الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المختلفة
الفاعل ... الوجه الذي تثبت به صور حقائق الانواع وقواها المقولة قبل
النوعي وبيان ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي ... لك
مبادئ الفصول المنوعة ومن حيث يصدر عنها الافعال المختلفة هي قوى وطبائع مبادئ الافعال

الفادية عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة مكفيا بها المنازعة
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى اماكنها المختلفة والصورة التي تتصرف بها على
هذا القدر معينة ومنها الافعال النباتية التي بها جمع اجزاء اخر من الاستقصات
واضافتها الى المواد بما يصرف فيها في جميع التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تحدد
عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة
والصورة التي تحدد عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس
حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تحدد عنها جميع الافعال النباتية كلها مع النطق
وما يتبعه والشيخ يريد في هذا الفصل ان ينسب بعض هذه الافعال الى وجود
النفس الانسانية من حيث هي شيء وصورة ما لا من حيث هي ملك لا يمكن ان ينشأ منه الماضي
ما مضى وهذا بالنظر الى الافعال المذكورة وهي الحركة الارادية والحس فاستدل الحركات الارادية
المختلفة اي لا وجدها لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة
لغير الانسان لانها موجودة لغيره من الاجسام كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج
لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا ان غلب الاجتماع او
سكونه في مكانه فيقتضيه فيه على ما تقدم والجملة لا تقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة
لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل يقتضي ان لا يمنع الانسان كسرا وقسرا حركته في جهة الحركة كما اذا
صعد الانسان على جبل فانه يتحرك الى فوق ومزاجه لغلبة العنصر عليه يقتضي السفل بل وفي
نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله العاصل
الشايع فيرجح الحركة في ذلك تابعة لنا لحركته في جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال
وذلك في بعض الاعضاء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد ان يتحرك في جهة
الحركة الارادية هي الفوق وهذه الاعضاء لا يكون لها الحركة الى فوق والاظهر انه من تعال
الحركة وقت الممانعة الواقعة منهما في جهة الحركة ان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فانه لك

لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفيه ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس
تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل وسر كون الحركة منهما الى فوق الرعشة لا تركب من ما بين الحركتين
فقط ومن كل حركة في جهة يريدها النفس وحركة في مقابلتها كالجهة تحدث من امتناع العضو عن
طاعة النفس فانه اذا احدث حركة ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك
الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع طلعه وانما عدد هذا النفس الى فوق والمزاج الى
اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتيهما فان الممانعة في نفس الحركة ان لا يريدها
النفس ولا يقتضيها المزاج كما في حال الحركة على المكان الطبيعي او يقتضيها المزاج ولا يريدها النفس
كما في حال القوة قوله وكذلك المدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذي يمنع عن ادراك الشبيه
ويستعمل عند لقاء الضد وكيف لا يمكن وهذا استدلال بالادراك فانه يقتضي مبدأ
ولا يجوز ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا شيء مما يقع به
في النوع ممنوع المدرك عن ادراكه اذا الادراك انما يحصل لانفعال المدرك عن المحسوس فتحيل
عنها الفها ولا يبقى معه موجودة فلا يقبل المدرك بها وهي غير موجودة قوله
ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك غلبها على الالتيام والامتزاج
قوة غير ما تتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فلكيف
لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كالجوهر الحافظ والنفس او علة يتداعى الى الانفكاك
وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وبيان المزاج كما مر لا يعدو من
استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى اماكنها فهو يحتاج
الى من يجمعها بالقسر حتى يمتزج ولتنتهي بعد الاجتماع ثم تنفعل فيحدث بعده المزاج والى
شيء يحفظ الاستقصات القسر لجمعه لئلا يكون المزاج موجودا ولا ادوم به ضبط لها
فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود يحتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده
والثاني سبب بقائه وهما معا متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهنا المراد من

وكيف وعلة الالتيام محافظة قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي
وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكون ان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكون ما قبل
المزاج انا في الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام تداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او
الحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة
وهذا استدلال مو كد للدعوى باعتبار المشاهدة فاذن هنا كه شيء هو الجامع والحافظ
للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة
للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم
في بدنك **ه** هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته النفس لان الاصطلاح وقع على
ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان لكل صورة جوهر صرح بانه
جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك ولما كان تصرفه في اجزاء
البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا لتعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اعدته
ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة
الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة
الى النفس الاستدلال بالتفكر والحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر
النطق لان ماهيته غير بينة الى ذلك ولما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالنفس بل بما له
ان يكون النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس وذكر ان المزاج نفسه محتاج الى
النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سوال مشهور وهو ان يقال الكم تعلم
ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدايها بحسب امزجتها الحاصلة فيجب ان يكون
تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لا
استقصاته والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض ولهذا
الفاضل الشارح عرض لك ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج
في تدبير نفس الام الى ان تستعد لقبول نفس ثم انها تصير مدبرة لها حافظة له وجامعة

لسائر

الرسالة

لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء **وقال** في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل
المسعودي واعلم ان الجامع لسائر العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار
الى الشيخ مطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال
الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم **قال** وتلك القوة
ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة
لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد
لقبول النفس الناطقة يحدث بوجدان النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول
وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس العاقلة
حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومولفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا
لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات
على خلاف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ها هنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت
نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد ذلك الى الناطقة وانما يجري امثال
هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة
والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي يكون من لوازمها فليت شعري حدثت المصورة
قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف نعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل
من غير مستعمل اياها وما يعضده القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين
تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة
المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا وتصير تلك
القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد
كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يحدث

منها مع حفظ المادة في الافعال النباتية فتغذيها اخذا وتنميها الى كمال المادة بنفسها
وتكامل المادة بترتيبها انما استعدت لكمال الصورة مثلا وانما كان يصدر عنها
هذه الافاعيل وهكذا الى ان صيرت مستعدة لقبول نفس اكمل صدر عنها مع جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية انما صدر عنها تلك الافعال لتمام البدن وتكامله الى ان صار
مستعدا لقبول نفس ناطقة صدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وبقي مدبرة في البدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى كمالها انفا
بحرارة عرضية حدثت في فحم من نار مشتعلة جاورته ثم شدة نار الفحم بتلك الحرارة مستعدة
لان يجمر والجمر مستعد لان يشتعل اذا اشتهت بالنار المجاورة فيبدل الحرارة الحادثة في الفحم
كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية
واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل لاحق يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة
تجمع هذه القوى كشيء واحد متوجه من جهة النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع
منها على السلب الاخيرة فهي على [illegible] كبدن المولود ومن ثم كما ان الجامع
للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء
المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود دون غيرها
انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض
هاهنا على التقديرين اي ان يكون الجامع والحافظ شيئا واحدا او شيئين واحد حاصل لان المزاج
محتاج الى شيء آخر هو النفس هو ما كانت نفسا في ذلك البدن او نفسا اخرى **اشارة** وهنا
الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق ش يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته
في الفصل المتقدم المحرك والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو ذلك الذات
المدرك لنفسها المذكورة في الفصل المتقدم وشرائطه كاعتبار ارتباطه بالبدن وبين ان كل
واحد منهما يشغل من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال وهذا الجوهر فيك واحد وهو ذلك
الذي

لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك
بمعنى وهو الذي اذا اصابه ونحى او علم تداعى به الى الادراك وذلك تحرك ثم قال
وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او
بعقلك وان حرك بغير ادنت امارة ولو عرفت ناوية [illegible] عند حلول الاجل
بتوابعات فياخذ البدن في الادراك والانحلال ولما استدل على وجود النفس في الفصل
المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليشير الى ان تلك النفس هي انت وانك لا تشك
في صدق هذه النفس عنك وتشك في صدق الافعال النباتية عنك الى ان يستبين
لك بنوع من البيان **قوله** وله فروع من قوى منبثة في اعضائك ش وذلك لان النفس
واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء
والجذب لآخر وهي من حيث يكون شهيه لا يكون غاضبه وبالعكس والاشتغال باحديهما
يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ الاشياء متعالية تصدر عنها بحسبها
الافعال المتقابلة ملكا للانسان من حيث هي مبادئ اشعر انه هو وهي من حيث هي لا تفعل
لا تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت البدن **قوله** فاذا احسست بشيء من
اعضائك او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع
هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما عادة وخلقا تمكنا من هذا الجوهر المدبر
تمكن الملكات ش هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس بسبب
هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة
الزوال فاذا تكررت واذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل ثباتا حتى تمكن تلك
الكيفية منها وحصل بطؤ الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا ش
قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة
من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر اليك اذا استشعرت جانب الله
تعالى

تعالى وفكرت في جبروته كيف تقشعر جلدك ويقف شعرك ه وهذا بيان
كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو أن تقف من
من الفزع والخشية قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف
ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك وإلى
الاستشاطة غضبا من نفس بعض ه وهذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة في
الجانبين قابلة للشدة والضعف وتختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات
وذلك لاختلاف أحوال نفوسهم وأمزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في الأخلاق
الفاضلة والرذيلة ويكون بعضهم أشد أو أضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة
وكذلك في سائرها **إشارة** إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك
يشاهدها ما به يدرك فإما أن يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك
إذا أدرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا
أو يكون مثل حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي ه لما فرغ عن
إثبات النفس أراد أن يبين أحوال قواها وبين أن المدرك والمحرك … فبدأ بالمدرك ووجد
أولا معنى الإدراك في هذا الفصل وقال الفاضل الشارح إنما قدم الإدراك لأن
الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور
ولأجل ذلك ذهب بعضهم وإن كانوا مبطلين إلى خلو بعض الحيوانات كالأصداف
والإسفنجات عن الحركة الإرادية ويمكن أيضا أن يقال إنما احتاج الشيخ إلى الإدراك
لأجل الحركة حتى يتحقق … ولذلك لم يكن إشارته … لا يتقدم
أحدهما على الآخر من جهة … جعلا متلازمين … فالأليق
… بل الوجه في تقديم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها لأنه قد يكون مطلوبا
لذاته

لذاته كما في الإنسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها وبعد ما تقدم نقول الـ
الشيء المدرك إما أن يكون ماديا أو لا يكون فإن كان ماديا فالحقيقة المتمثلة هي
صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في
الفصل التالي لهذا الفصل وإن كان مفارقا فلا احتياج فيه إلى الانتزاع فهو له
هو أن يكون حقيقته متمثلة متناولة للأمرين … إذا حضر منتصبا
عنده شيء أو مثاله فالإدراك يعرض له إضافتان إحداهما إلى ذي الإدراك
والثاني إلى الشيء المدرك ولأجل ذلك احتاج في التعريف إلى أن ذكر الشيء وهو
المدرك وإلى أن ذكر ذا الإدراك وهو قوله عند المدرك ولا يخلو عروض هذه
الإضافة كان المدرك والمدرك أيضا متضايفين والإدراك يعم الإدراك بغير آلة
بل بذات المدرك وللتنبيه على اشتماله قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وقيل
قوله يشاهدها بحث وهو أن يقال المشاهدة نوع من الإدراك فأخذه في بيان معنى
فإن قيل إنه أراد بالمشاهدة الحضور وبعطف قبل الحضور عنده كاف فإن الحاضر
عند الحس الذي لا يلتفت النفس إليه لا يكون مدركا فالجواب أن الإدراك ليس
هو كون الشيء حاصلا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند
الحس لا أن يكون حاضرا مرتين فإن المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام
الشيخ دال عليه واعلم أن الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل
أن يكون لتمام الحصول في آلة الحس تتصل بها الحس كانت تلك الآلة محاذية للحس أو لم تكن
والأشياء المدركة تنقسم إلى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك وإلى ما يكون أما في الأول
فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها وأما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة
في الخارج بل هي إما صورة منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفادا من الخارج أو
صورة تحصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها

أو لم يكن وعلى التقديرين فإدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية
عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فإما أن تكون تلك الحقيقة أي المتمثلة نفس حقيقة
الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك أو يكون مثالاً لحقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين
له وقدم إبطال القسم الأول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الأول فيكون حقيقة
ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية مثل كثير من أشكال الهندسة مثل الكرة
المحيطة بأربع عشرة قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن أخذها في
الهندسة كما عرض مثلاً من المستحيلات ليست في الخلقة فيكون تلك الحقيقة مما لا
حقيقة أصلاً إذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم أنها موجودة لا في
الخارج بل عند المدرك وهذا إشارة إلى إبطال القسم الأول وتحقيق الثاني وأشار
إلى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله أو يكون مثالاً لحقيقته هو الصورة المرتسمة
أو الصورة التي لا تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو هذا
بيان ما قاله الشيخ واعلم أن العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً وطولوا
الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الإضافة العارضة للمدرك
إلى المدرك نفس الإدراك لينقطع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك
صورة وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المضافين فلزمه أن لا يكون ما ليس
بموجود في الخارج مدركاً وأن لا يكون إدراك بالجهل أصلاً لأن الجهل هو كون
الصورة الذهنية غير مطابقة للحقيقة الخارجية [illegible] ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك
غني عن التعريف فلا ينبغي أن تعرف [illegible] إلا أنهم يريدون بذلك التخلص عن
المدافعة التي يقع القوم فيها واعلم أن ما ذكره الشيخ ليس تعريفاً للإدراك ولهم
لذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك فإنه لا يصح أن يقال في تعريف الحركة
مثلاً إنه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه

الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل وإن كان ذلك المعنى واضحاً غنياً عن التعريف
فإن الباحثين عن معاني الأسماء كثيراً ما يرومون تعيين الأشياء الواضحة
المقولة عليها الأسماء المختلفة وتخصيصها كالحركة مثلاً [illegible] فوجدناها أي الباري
في تلك الأشياء أم بغيرها القسيم وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها وأيضاً فيهم كثير
من الناظرين في الفلسفة من توهم النفس مدركة للمحسوسات الجزئية بآلة و
المعقول لأن بذاتها أن المدرك للجزئيات هي الآلة لا النفس ويشتغلون بالوهم
ويقولون إن النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم
وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في
موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع أن الصورة
الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً وإن كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج
فحينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وأن الصورة
المتخيلة لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها كما قال أفلاطون أو بغيرها من الأجرام
الغائبة عنا وهذا وإن كان مستبعداً لكنه لا يلزم أن صورة السماء في الذهن مساوية
للسماء غير مستبعد والجواب عن الأول أن الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي
العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل أما الإضافة فلا تعتبر فيها
المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة
علماً ولا جهلاً وعن الثاني أن أفلاطون لم يذهب ولا غيره إلى المثل المعلقة
المناقضة لأنها موجودة في الخارج ولا أمكن أن ننسب إليه [illegible] وأما
القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعداً فقط بل إنما
هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة
في آلة الإدراك مساوية للسماء لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم الذي

قوله الادراك اما في القوة المدركة الحالة فيه اللاتي لا يختلط لهما في الصغر والكبر
من حيث ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير
قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا بمجرد الاستبعاد ادعاه لا يقتضي بطلانه
على ان هذا الاستبعاد ليس حجة على القول بان الادراك انما يكون بحصول الصورة
مطلقا بل غايته ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة
في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون بانطباع صورة في الة الجسمانية الموضوعة للتخيل لا يرد
على سائر الادراكات الحسية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع
او على قول من ذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة للمتخيل ينطبع في النفس
ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن الغرض هنا القدر
مقتضى المعتقد ومنها قوله انه لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم ذلك لو لا
يكون موجودا اما المحسوسات التي لا بد ذلك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون
ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى يحدانه لا ينافي باضافة
الى الخارج الا حقيقة واذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة
علم قطعا انه ليس يحصل الا ضافيا بينها كما في ومنها قوله لحصول الاشياء الحرارة
نامية للمدرك يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاشياء ان
كانت جرمية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجرم الذي هو محلها
مستديرا لها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون محل الحال
له مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان لها اثار تعينها والمحل جسما قابلا عن
ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان تصور لها اللغا بها اذا حلت جسما

او قوة جسمانية ان محلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذي يكون ذلك
المحل الة له حارا والاعراض التي اوردها على كل واحد من الادراكات التي يجري
مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما الحجة
بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول
فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصول لشيء فقط لكان الجسم الاسود
مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة
كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم
وعكسهما والخاص للحاضر عنده وعلى ان الغرض كله ولما كان الحصول للادراك معلوما
ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للمدرك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على نفس
هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا لشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا
الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها
قوله وايضا لوجب انا اذا تعقلنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم لاعتقدنا حلول
السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه
ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل محض وان كان على سبيل حلوله في المجردات
فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا في تغاير الالفاظ المراد منه واما قوله وانا نعتقد
العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه فنشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه
فاعلا للعالم ام لا وذلك يدل على ان كون الشيء عالما ليس معناه حصول ذلك الشيء له والجواب
ان ذلك انما يقع اذا لم نعقل ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل
له فان معنى الحصول مختلف فاذا تحققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا
قائما بذاته يقتضي علمه بذاته وصفاته كما سيجيء بيانه لم نشك في ذلك ومنها
قوله اذا كان تعقلنا ذاتنا نفس ذاتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا

بذاتنا وحينئذ يكون أيضاً هو ذاتنا بعينه وهلمّ جرّاً في التركيبات الغير المتناهية
وأما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أن لا يكون أيضاً علمنا بذاتنا غير ذاتنا لكن
وهذا من اعتراضات المشهورة والجواب عنه أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير
ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام
المعتبر يعتبر وأما ما في حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كإضافة الشيء إلى الشيء أو إيجاد
الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالماً بنفسه فالجواب أن تغاير
الاعتبار كاف في الحصول والإضافة فإن المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس
بكاف في الإيجاد لأنه يقتضي تقدم الموجِد على الموجَد بالذات ومنها قوله الصورة
تحصل في الخيال أو في العاقلة والإدراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبتين
فلو كان نفس الحصول إدراكاً لكانا متغايرين والجواب أن الإدراك ليس هو حصول
الصورة في الآلة فقط بل حصولها في المدرك بحصوله في الآلة وههنا الإدراك لا
يحصل لا في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين
عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو في غيرهما ومنها قولهم إن المنطبع
من زيد المرئي في الخارج والقول بأنه مثاله يقتضي التسلسل في الإدراكات والجواب
أن المبصر هو هذا لا شك ولا نزاع فيه أما الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك
وعدم التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال
غيره من المعترضين أيضاً على هذا وهو أن الإدراك كيف يكون بصورة ذهنية مطابقة لما
في الخارج والشعور بالمطابقة إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه أن
المطابقة غير الشعور بها وإنما الشرط فيه الأول دون الثاني وهذه جمل من الاعتراضات
على ما ذكره الشيخ وأجوبتها وإنما اقتصرنا عليها إيثاراً للاختصار فإن فيها وفيما سيأتي
من بعد لكفاية لمن حرّمنا الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب **تنبيه** الشيء

قد يكون محسوساً عند ما يشاهد ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد
الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولاً عند ما تتصور من زيد مثلاً
معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره وهو عند ما يكون محسوساً يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته
لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله
غيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض
التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه
ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته إذا زال وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل
صورته مع غيبوبة حاملها وأما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة
المشخصة مستثبتاً إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً أقول لما فرغ
من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبه على أنواعه ومراتبها وأنواع الإدراك أربعة إحساس و
تخيل وتوهم وتعقل فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات
مخصوصة به محسوسة من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك
ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل إدراك لذلك الشيء مع الهيئات
المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة ولا يشاركه فيها غيره والتعقل إدراك الشيء من حيث
هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع
من الإدراك فهذه إدراكات مترتبة في التجريد الأول مشروط بثلاثة أشياء حضور المادة و
اكتناف الهيئات وكون المدرك جزئياً والثاني مجرد عن الشرط الأول والثالث مجرد عن الأولين والرابع
عن الجميع إلا أنها إذا نسبت إلى المدرك وليعد سقط الوهم عن الاعتبار لأنه لا يعتبر أبداً
الحس والخيال بانفراده بل يعد كأنه نوع مشارك للخيال وعدكه بتتميم مدركه وحصر حواسها

ولذلك لم يعتبر الشيخ في هذا الكتاب واعتبر في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية
الانسانية اذا اعتبرت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد ولهذا اختلف
ذلك الانسان بحسب عروض التباعد بين احوال تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني
من حيث ماهيتها فالمعنى المنتزع من الانسانية من حيث هي تجريدا ما مما عن المادة او لا لان فيها الانسانية
عوارض الانسانية ولا بما يعرضه الانسانية نفسها وانما سائر من حيث تخصيصه المادة ثم ما يسلم به
المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة الحسية منتزعة من المادة انتزاعا ما
مثل ما يعرض المادة والخيالية منتزعة عن المادة انتزاعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة انتزاعا تاما
وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاصل الشارح
فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية
كالزوجية للاربعة لا يكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن انتزاعها وايضا لا يكون مثل
هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوسا فقط وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد
هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس شخصية حلول العرض
في الموضوع يكون شخصية ويكون تشخصها بتشخصها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها
لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا لا يقدح في قولهم العقل يقدر على انتزاع الصور
مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من
ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج مثل زيد وعمرو فاذن تلك الصور ليست مجردة ولا
مشتركا فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن
اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته
كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون
لما لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورا مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق
ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة
لهما

لهما معا من حيث هي هكذا وليست هي التي في كل واحد منهما ولا شيء منهما معا لا لان الوجود
منهما واحد بما هو شخص لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية
الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة
بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة
لان يكون كذلك ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص حصل ذلك الشخص بعينه او اي
واحد من تلك الاشخاص سوى لزيد ان يدركه يحصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها
واما معنى تجريدها فكونها تلك الطبيعة التي يضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية بل ان
وان كانت باعتبار اخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها المجردة لا باعتبار ما ينظر به في
شيء اخر ويدرك به شيء اخر وباعتبار اخر ما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي
ذكرها الفاضل جاعلا اياها الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية
واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له الشيخ والعجب منه
انه اقر بحقيقة هذا ما قاله في موضع غير مقصود وهو ان الكتاب لا يوجد في الخارج
قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته
عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به لان يعقله ما من شأنه ان يعقله
بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق
الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته يلحقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل
انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي
الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتلبس الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى غيره
فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير
محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقل محتاج الى عمل يعمله ليعقله كالفكر مثلا لتصير
عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لا يدركه

الشيء من شانه ان يكون شيئا عاقلا بذاته كما يجي بيانه وهو معنى قوله بل العلة في جانب ما من شانه
ان تعقله كان الشيء متمم الموجودات الخارجة من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك
وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا لذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى
ان ما من شانه ان يكون معقولا لذاته ليس غير القسم الاول من القسم الذي ليس من شانه
ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وتمام الكلام يقتضي تحريرا لا يتم الا
ببذل [illegible] بيانه واورد الفاضل الشارح شكا تعداده ان المراد من المادة ههنا هو المحل
سواء كان جسما [illegible] كالهيولى وسواء كان معقولا كالمحل للحيولى
او معقولا له كالموضوع وحينئذ يشكل ان المحل ذاته معقول له لا ينافي تعقله تعقل الحال فيها
فان [illegible] المشكل [illegible] فاذا [illegible] من التعقل والجواب ما [illegible]
التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل فالمانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما هو
في محل [illegible] حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما ليس
بمحل لم يكن [illegible] حاصلة لذاته بل لغيره ولا يكون عاقلا لذاته [illegible] معقول لا لغيره بحال
به ذلك الغير [illegible] الجواب ليس كما ينبغي فان الخصم ليس [illegible]
لذاته والصور المعقولة حالة في محل [illegible]
هاهنا [illegible] الهيولى [illegible]
[illegible]
[illegible]
جميعها معقولة [illegible] المادة عن [illegible] معقولا [illegible] عاقلا فهو يكون
لقيامه بالذات [illegible] لا بسبب [illegible] كما سياتي بيانه

اشارة

لعلك [illegible] الآن الى ان تشرح لك [illegible] القوى الدراكة [illegible] وان يقدم شرح
امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع [illegible] لما فرغ من بيان انواع الادراكات شرع

في اثبات القوى المدركة ونحوها والابتداء بالحسية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما
الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجا الى الاثبات ولما كان بيان كيفيتها
يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياق الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما بينها لما
مضى ولما [illegible] ما سياتي من احوال النفس الباطنة عليها كانت [illegible] احتاج الى تقسيم فقال
هذا الفصل مشتمل على بيان اثباتها وتعدادها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى
تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة [illegible] الحواس
الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما ما لا [illegible] وهو ما يسمى معاني والمعينة [illegible] الحفظ
المدركات من غير [illegible] من المعاودة الى ادراكها واما [illegible] فنهاية
والمعينة الحفظ معينة المدركة الصور واما المدركة المعاني فههنا خمس قوى
الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك [illegible] المحسوسات الظاهرة
بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في
المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة [illegible] والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما
ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة [illegible]
وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بهما [illegible] الشيخ
[illegible] للحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان [illegible]
عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله [illegible]
الدائرة [illegible] على سبيل المشاهدة [illegible]
ان البصر انما [illegible] المقابل [illegible] كالنقطة [illegible]
في بعض [illegible]
البصر [illegible] كالمشاهدة [illegible]
مثل المحسوسات [illegible] ان هذا اللون [illegible]
وان صاحب هذا اللون هذا الطعم

قال القاضي هذه الأمور تحتاج إلى مزيد غور والمبنى عليهما جميعا قوة قوى هذا بيان
اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما
معا بأدلة أما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله الشيء قد يبصر القطر النازل
إلى قوله أنها شيء يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل أن الموجود في الخارج نقطة والمرئي خط
والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها إلى مكان ثم إذا تحركت بحسب المقابلة بينهما
وبعد عنه زال المقابلة والمقابلة إنما تحصل في آن تحظه بزمان لا يحصل لها منهما
لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة ويبقى إلا على وجه
تتصل الارتسامات المتتالية في البصر بعضها ببعض لم يكن لنا العلم بالخط فإذن
هاهنا قوة تدرك الارتسام البصري مشاهدة وأما قوله وعنده تجتمع المحسوسات فقد لها
فالإشارة إلى الخاصية الأخرى لهذه القوة وهي التي لأجلها لقبت بالمشترك وإنما ذكر
ههنا لتعريف القوة بها وسنورد الحجة على إثباتها واعترض الفاضل الشارح على
هذا الاستدلال بأنه لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في الهواء بأن يكون كل شكل
حدث في جزء من الهواء لوصول النقطة إليه فانعدم قبل زوال الشكل الثاني متصل
الشكلين ويتخطأ قال وهذا أولى مما قالوه لأن العين إنما تشاهد ما في الخارج
فيقطعه وجها لا غلط قال ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر والجواب أن البصر لا يرتسم
فيه الأمور القابلة ليس برهاني والتجربة لا تفيد والجواب عن الأول أن بقاء الشكل
الثاني بعد حصول الشكل بعده غير معقول فإن الشكل إنما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة
بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات فيه بعد خروج المتحرك عنها يقتضي إحاطة
النهايات بالخلاء وعن الثاني أن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة من القول
بوجود قوة للإنسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لأنه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة
ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله والأمور الصحيح
وعند كو

72

وعند كون قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فالشأن فيه
إلى الخيال واستدلوا على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل
الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين أحدهما أن المدرك
قابل والقابل لا يكون حافظا لحجة هي أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والمثال يقول الماء
يقبل الأشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فإن الخيال الذي هو الحافظ يجب
أن يقبل الصورة حتى يمكن أن يحفظها وأيضا إنما معارضة بالحس المشترك المدرك لأشياء
مختلفة وبالنفس التي تفعل أفعالا مختلفة وأقول أما حكم الأصول والحفظ فيحتج
لا بد له في وجه مصدر بهما فإنه [illegible] واحد فيه كلام
وأما أمرنا في صورته لا يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس
ليست بتبع لأن الواحد مصدر وعنده الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول [illegible]
واحدا ثم تكثر بحسب آلات أو كان وجوه الصدور واقعة مختلفة فالصادر بنفس الحس
المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للألوان
والأصوات والطعوم وغيرها بحسب آلات وكذلك لا نعام تلك الصور والنهار وكذلك الإبصار
الذي يفعله إدراكا للون ثم إنه يصير مصدرا للصدق لكون اللون مسلما تعليمه وأما
النفس فإنما تتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدور وأشرنا عنها قال والمثال أيضا
ضعيف لأن ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة أخرى وأقول
ليس الأمر على ما ظنه فإنه إنما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم
الكلي بأن كل ما يقبل شيئا فهو لا يحفظه فإن ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة
قال والوجه الثاني أن استحضار الصور والذهول عنها مغاير للنسيان والنسيان
يوجب تغاير القوتين فإن الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها
في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا أيضا ضعيف لأنه يجوز الحصول

في الحافظة حالة الذهول تقتضي العقل لما تأدّاه الادراك ليس هو حصول الصورة
في المدرك بل امر زايد على ذلك النفس يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس
المشترك ادراكا لا يستحضار موقوف على حصوله كما لا مرو ايضا القوة العاقلة
لها حافظة مع انها تستحضر منه لها من غير نسيان وشيخ قد قلتم حافظها العقل
الفعال لعلمنا فلكن هو حافظة للحس المشترك فيضا الخوف عند مامر وهو ان
الادراك حصول الصورة للمدرك بحصوله في الآلة والحق ان حالة الذهول غير حاصلة
للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال يمثل المعقولات فيه وامتناع
تمثل المحسوسات فيه صلح ان يكون حافظا للصور المعقولة دون الحسية واما قول
الشيخ وبها تميز الموثر ويمكنك ان تعلم ان هذا الذي غير هذا الطعم فاسد لا
مشترك على وجه سمعا وهو ينافي على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية
وتفويرة انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها حاكم على المضرط اثر ذوحلاوة وبهرقوة يدرك الباض والحلاوة
معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وانضا
لما ان النفس لا تجد على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تجد
على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فيعلم صورة كل واحد من البياض والحلاوة
عند ادراكنا الآخر لما لتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد
بانه انسان وهو حكم كلي على جزئي والحاكم يجب ان يدركهما معا ولم يلزم من ان
يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما لكن
لا وحدها بالذات بل الجزئيات بالآلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي
بالضرورة اذا ذقت الطعامات الذائق ليس هو الدماغ ولعجان ذلك الجان
ان يقال الحس هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فليت مبصر الرمد

الجزء منها لجزئيته لاجل الدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع
الجبل والانسان والعالم في جزء من الدماغ يقتضي اما التداخل او انطباع الكل
واحد في جزء ومني على الصغير والكبير عن الاخر الالكلي ايضا القرون عجز
الفرق من ان يكون محل التداخل ويعلم ان محل الذي مقابس عقلك ومن التأني
انه استبعاد محض فذلك لعنا امر الاخرى والبرهنة على العاد وجه قوله وايضا لحيوانات
ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من
طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة
غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعند كم قوة بهذا شأنها وايضا
فعندكم وعند كثير من الحيوانات الخيم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير
الحافظة للصور ه هذا بيان لشأن الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان
بها معاني جزئية لم يتأدّ من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة
من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها تامة ساذجة
من الحواس دليل على مغايرتها الحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها
النفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا بعض عقله
الامن منه كالموتى والمخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها
لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر ولما قال الفاضل الشارح الصداقة التي
يبني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال لعت انها كلية ولكن الكلي لا ندركه من اشخاص جزئية
وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية واتجاه الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها
في وقت ما بعينه جزء بعينه كخبير العقل وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة من هذه
القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا
والتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ والثانية

المسماة بالمصورة والخيال والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما
في الجانب الاخير ه ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان
بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما
صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب
النابتة من الدماغ وهما مجوفتان يلتقيان ويفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق
هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ
ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى
الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي
منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم الحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ
اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي
مبدأه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قالوا الشيخ ان آلة الحس المشترك
هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في
مقدم الدماغ فان الحس المشترك كما مر هو الذي يتشعب منه خمسة انهار وكان الروح
المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن
بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص ولما تأدى الادراكات الخمسة من
الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب
في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر المبادي بما يشير الكتاب في الاعصاب الى
الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد بالتشنيع الوارد على تفسيره والنادر
ما منا استعادة عما ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى الحس المشترك
وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب

ليس له بد طرق يسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضعها وادراك
النفس ليس متأخرا عن التفات الحواس الى المحسوسات بزمان يعتد به بل تلك الملاقاة
بل هو لاتصال الارواح بعضها ببعض مجتمعة في موضع يقتضي انه للاحساس بالتي
كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف
الاوسط ه قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي التي هي الحاكمة
في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة
الحسية وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية التي ها هنا حكاية قوله فكون الدماغ كله
آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان و
اختصاص التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة على ما يجي وطهما السبب انما قدم
ذكرها على ذكر المتخيلة قوله ويخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها
من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني
وتفصلها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها
في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل
معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك
التصرف في ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء
الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك مع انه متصرف بالتركيب والتفصيل بطل
قولهم الحاكم على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم ايضا
تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه
القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا
ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون
مدركا ومتصرفا من جهتين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته وكلاهما

بحب الثنين قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في جزء التجويف الذي في التجويف الاخير وهي آلته اقول هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني وخزانة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الفكر لا يتم الا بها قال الفاضل حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون وأقول ان الشيخ ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فانما لم يحكم الشيخ مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة تسمى حافظة وتسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور التي آخر قوله وههنا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذاكرة الملاحظة فهو مركب من اهدا كل شيء ادركه في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة الفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل مركب من افعال قوتين هذه حافظة والمسترجعة مبدأ فعل مركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها انتهى وحكاية الفاضل وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وهذا الكلام ايضا قبل كلامه مشتمل على بعض الجمع ... القوة المركبة بين الصور والصور وبين الصور والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم

وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بالخزانتين المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل التصرف والوهم شيء واحد ومذهبه ان القوة الواحدة لا تكون آلة لا تفعل معا فعلين مختلفين واذ ليس في فعل ذلك وان صدر عنهما الادراك والتصرف فان صدر من جسم واحد دل ذلك على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان ينسب على مثل الشيخ واذ ثبت ان مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة انه جعلها الذات الحاكمة في كل فعل والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه التفكر والتخيل والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية قوله واما هذه التأويلات الفصية بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص بعضو اورث الآفة فيه اقول هذا استدلال الطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز بهذه التمييزات الحكيم فالقوى عند الاطباء ثلث الخيال آلته البطن المقدم والفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة والذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لاحتمال ان يكون مشاركة وقائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلات لها حال افعال العامل تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبر الواجب في حكمة الصانع تعالى ان خلق الاقسام الجسماني ووضع الاقسام الروحاني ومعقل التصرف فيهما حاكما واسترجاعا للمثل المنحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا الكلام بتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الجالينوس واعتبار منافع الاعضاء على ما يكون في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي تسمية الاشباح المنسوبة الى الجزء بدون الجسم وتسمية المثل الوهمية

الجرم هو الجسم اللطيف ... لكونها صرفا روحانية

الحالات روح دون النفس والعقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال لا يكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه يخطاه لغير سمع لان السمع واللمس في مؤخر الرأس والفم وحائط وليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون آلة الابصار والشم هناك اولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج المحسوس الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ لم يذكر ههنا ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا وذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل به لكن قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ باطل لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة التاسعة عشر من الفن الثالث في الحيوان من الشفاء ان السمع منشأه من الحشو الحيه والطلعة الى جهة المقدم ادنى وهذا كان في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ ويه حس السمع وهذا حكاية كلامه واذا كان محال العصب السمعي المأخوذ من الزوج فيه ما طنك بالذوقي والما اللمس فلما كان اكثر الاعضاء حاجة الى المنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن يتعلق بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه واذن يصلح للحواس الظاهرة مقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي قالها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات انها حاكمة ببعض المدركات على بعض وحكم بها الفصل فيه خلاف على العادة لانهم يعرفون ذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمحسوسات بالذات وللمحسوسات بالآلات وقد تقدم ذكر حكمه من اولا والقالة في الكل اشارة واما نظير هذا الفصل في قوى النفس الانسانية على سبيل التقسيم وان النفس الانسانية التي لها ان يحصل جوهرا له قوى وكمالات اقول يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها واما العلاقة بسبيل التفصيلات القوى الحيوانية المذكورة كانت مشاركة للادوات لكونها مبادي لافعال متعلقه مكانه تعصلها على سبيل التنويع وهذه غير مبانية بالذات لكونها متعلقة بشيء واحد محررة

عن جزء انما تعلم حسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الثلثة هي اعتبارات كأنها اضافية الى الكمالات المذكورة ما مباني الكمالات السابقة وهي انها الصورة القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وتستعين بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان تنتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس تنقسم القسمة الاولى الى ما يكون لها بحسب تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها لتكميله اياه بسائر الحيوان او الى ما لكونها باعتبار تأثرها عما فوقها لاستكمالها في جوهرها بحسب استعدادها وسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر والشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأدى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او مجربة او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا

ومنه القوة التي تسمى عقلاً بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام وهو الهيولاني اعنى الى الكمال الملكة هو العقل الفعال وبها التأم ۞ هذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة القوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب واذا كتب متى شاء وقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلاً هيولانياً تشبيهاً اياها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور والمستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية فيتبع الاستعداد لحصول المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس مختلفة في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق النفس اليها ساعياً على حركتها فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهم من اصحاب الفكر ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهم من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وطلب المرتبة الاخيرة في قوم قد سنة سيجيء اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلاً بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كالعالم وهي تسمى العقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس تخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد والعقل الفعال ما يخرج من قوته الى فعل ما يخرجه عن ذاته وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال كقياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب وجدت كما وانكانت الى القوة ويسمى عقلاً بالملكة ومن ادوا الفاظه والفاضل الشارح لما جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس جعل القوة المستعدة لذلك هي منه لسهلة سائر كتب الشيخ وغيره هنا الشيخ من وجه الاول المذكور فيه الفاضل من قوله او الحدس فهي بيخا ... من قوله او كالا ... والاول

وايده المقتها الشيخ في خطاه السعد بيما الكلاس وليس قوله هي عقلاً بالملكة حالها الفعل ان كانت قوية بل عطفاً على قوله فتشبيهاً لا كما النوافق لان المشبه هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل ولذا اسبق ربما سبق لما كان الاشارات الى المرتبة في المثل المورد في القران من الله تعالى وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس لانه مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونها اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها والفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد تحصيلها بالفعل والعقل المستفاد متقدم في الحدوث على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم انه كما كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يحته من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية تنبيه لعلك تشتهي الان ان تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاستمع اما الفكر فهو حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى علم المجهول

حالة الفقد ان استعرضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه ۞ لما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او الحدس اراد ان يعرفهما الشيخ الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الاكثر لكن لا انها في الكل لكون مستعينة بالفكر وبها ستغاثة في الاعداد كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية والفكر حركة في الحلقة من المطالب يطلب بها ما سادي تلك المطالب الى الحدود الوسطى فربما انبتت وربما تأدت ويتم اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتعلقة به فالفرق بين الفكر والحدس انما كان لا نهايات وكذا لانات الفكر المنبت لا تكون ... العلوم لا جل ذلك ... وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وبما او جود حركة وعدمها وسدا من الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح حمل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال للحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن لا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب سمه الى ... بشوق تسمية الشعور المتقدم على الشعور بالاوسط والى ما لا يعرف به ... خبط تشمل مع ... الشافي الصريح اشارة ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجوداً وان للناس فيه مراتب وفي الفكر

فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهياً الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر تعريف بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان الحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما الكيف فبحسب البطء والسرعة واما الكم فبكثرة عدد ما هو فيه وقلته والاول يكون في الفكر اكثر لاشتماله على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان ينبت جميع ما كان شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم ودفعة او قريباً من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهداً فطرف الكمال يمكن الوجود وما في الكتاب ظاهر اشارة فان اشتهيت ان يزداد في الاستبصار فاعلم انك سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي تتعلق بها ما دونه في جسم او جسم ۞ يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى حكم مثاله الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم او قوة في جسم ولم يبينهما بعد ذكر حاصل الحال سابقاً على ما سيأتي ثم شرع في تعريف لحجة وهو ان يقال ادراك الشيء هو حصول صورته في المدرك وان ما يزول عنه مع امكان حفظه مع عدم تلك الصورة فيه لا يكون كالمدرك بل مع امكان حفظه الى وقت ما والنسيان عدم مطلق لها واما وان الوجه معه انما يحصل بجسم كما صدقا كما كان الى الامر فيما يشتمل ساهى عن المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة النسيان محفوظة فيما له

اشارة في العقل الفعال

النسيان عن موجودة فيه والاوقات التي بين الذهول والنسيان ولهذا اما القوى الجسمانية فقابلة
للقسمة الى جزء يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكونها اجساما قابلة للتجزية واما العاقلة
فلا تقبل الانقسام لما سياتي فاذن يجب ان يكون شي غيرها الذي هو ترتسم فيه المعقولات ويكون
خزانة حافظة لها وهو العاقلة التي لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات
فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقول محفوظا فيها فالعقل
بل القوة واذن هاهنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات العقل الذي ليس بجسم ولا جسماني ولا
نفس وهو العقل الفعال وقوله واشتعلم ان شي والقوة عما تقدم ... بان ارتسام صورة
فيها ... بذكر لما ذكره من قبل وقوله وان القوة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها
القوة اشارة الى الحاصل لها ادراكا بالفعل وقوله ان التفتت القوة ان اعرضت عنها ثم عاودتها
والتفتت اليها هل يكون قد تحدث هناك غير مثلها فيها ... ساير يكون النفس اشتداد
على زوال ما قاربها وهو الى الادراك بعض عدمه اما السالك للصورة وقوله فيجب اذن
ان يكون الصورة المعرض عنها في ذات التي هي القوة المدركة ولا ... تنتفي لذلك وقوله اما
في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان تقع هذه الى ... على جسمين احدهما ان تزول
عنها وهي قوة اخرى انكان كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى
هي كالخزانة وفي الوجه الاول لا يعود الوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني يعود
ويلوح لمطالعة الخزانة ولا التفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا ... الصحيح
الحالة المحفوظة في قوة جسمانية فيجوز ان تكون الخزانة هاهنا بعضا وفي بعض ... النسيان
عنها القوة في بعض اخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي اشارة الى ما تقدم من امر
القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يكون فيما ليس جسمانيا ... المعقولات ... الحافظ
اعني ... ثم يستفاد كل ... المعقولات ... ليس بجسماني ولا منقسم ...
كالمسرف ... ولا يصح ان يكون هي كالمتصرف ... وقوله كالخزانة لان المعقولات
لا يرتسم

لا يرتسم في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة وقوله فبقي ان هاهنا
شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات سيجي ذلك واشار الجوهر
المفارق واراد الخروج عن جوهرنا ما ليس لنفسنا ... وانما قال عن جوهرنا ولم يقل
عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة
الى ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم يمكن ان يرتسم
لانه جوهر غير عقلي والنفس لا يمكن ان يرتسم فيها لانها ليست جوهرا عقليا بالعقل بل بالقوة وقوله
اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد
الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص بعض الصور للارتسام فيه بان يصير النفوس
مستعدة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المؤدية الى التصور
الكلي وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسماني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل
الذي كان اولا كأن المراة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس
او الى شي اخر من القدسيات اشارة الى حالة الذهول وسببه ومثل المراة لانها
من الجسمانيات اشبه شي بالنفس المستفيدة عن المجردات وقوله وهذا انما يكون اذا
اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك
لان النسيان في الامور الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وهاهنا لا يمكن ان يزول
شي من العقل الفعال بسبب الاختلاف فاذن النسيان هاهنا لا يكون مع كون النفس ذات
ملكة متمكنة بها من الاتصال بالعقل الفعال فشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه
وتلك الملكة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعترض
الفاضل الشارح مكررة وقد سبق الاشارة اليها والتي هاهنا الا ... هذا الكلام ...
... بعض العلوم على النفس ولم ... كون ... الا ... ما ... كل ... شي ...

لا يجب ان تكون متصفا بتلك الاشياء كالعقل الفعال باشياء الذي هو عندهم على الحقيقة
الالوان والصور المادية مع عدم اتصافه بها الكواكب عند انا نجد المذكورة دالة على
... وسياقا فالبرهان على ان كل مجرد عاقل على انه ما لحظه النفس المعقولات بعد النسيان
عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة هذا الاتصال
علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وكاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان
تقبل النفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل والظاهر
ان العلة الفاعلة المفيضة لصور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة هي النفس
بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة في النفس التي تسعدها
لتحصيل تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته
اصلها متدرجة كذلك بان ... ذكر ... النفس المرتبة المتقدمة التي هي العقل الهيولاني والعقل
بالملكة والعقل بالفعل واشار بها هنا الى ان العلة المتقدمة هي الاولى منها وهي الاستعداد التام
الانسانية والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى
التي هي مبادئ المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما تم الاستعداد لها
... النفس الذي يجب حصول الصورة معينا اولا وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط
بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة كرر تذكره ان النفس
في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية التي في الصورة والذاكرة باستعمال القوة الوهمية والمفكرة
تكتسب النفس استعدادات ... لتجرد ايها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما ... مشاهدة
الحال ... والتجربة هي الحصول للاستعداد التام لصورة صورة ... وقد ...
... على الحق عقلي ثم ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال والعقل الذي ... على سبيل
الاجمال ... وسهل كيفية حصوله في هذا العقل وهو على وجهين احدهما ان يكون تصرف
النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كما في هذه الصداقة وتلك العداوة
التي

التي في الصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها لذاتها فان العقل لا يدرك
الجزئيات ولا يتصرف فيها بل المراد بها استعمال القوة الوهمية المدركة للجزئيات من ذاتها
المتصرفة للقوة المفكرة المتصرفة فيها باعيانها في المثل واستعمال الحس المشترك مع ذلك
في الخيالات فيكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاحكام الجزئية استعدادا لقبول
صورة الانسان وصورة الصداقة المجردين عن العوارض المادية على الوجه المذكور من قبول العقل
الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته فيتحقق لك مشاهدة الحال وتاملها ما تا
اذا احسست الجزئيات صورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي الحصال للاستعداد
التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تستقل عن الجزئيات
الى النفس بل يرتسم فيها من العقل الفعال والوجه الثاني ان يعد هذا الصنف معنى عقلي
كالحركة والحق والتي ... والملهم وما اشبه ذلك مما يحتج على كونها مجردة لا مرسوم بالاسم
وهذه حال الصور الحقة المستفادة والمستفاد على ما سيها وانهها ... الفاضل
الشارح عليه كما اكاسيظاهر الفاسد عند التامل ... عنها مخافة الاطناب اشارة
ان لعلك الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع
من بيان ان النعقل ... والجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني والجملة ليس بذي وضع
قال الفاضل الشارح ان احتجنا المسالة كانت الشيخ لما فرغ عن ... الاثبات
الجوهر المفارق وعلى ان النفس لا ينال ... ولا جسمانية ... الى ... وكونهما
... وجعله ... وذكر سائر ... في النمط المذكور ... انما اراد في هذا النمط
ان يبحث عن ماهية النفس ... لانها جوهر مفارق ... عن الاجسام والجسمانيات
واثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط
الآلة واراد في النمط الذي ... عن حالها ... المجرد عن البدن فبين ما تبقى لها من
الكمالات الذاتية ولم ... بيان ... كونها جسما او جسمانية ... في ... العرض

بين الكمالات الذاتية المانعية معلومات الكمالات السديدة الزائلة عنها من قبل البدن فيوجب اشتراك
المنطس في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على استغني في صحته ولم ير فيه كاد كونه
مما ماشيا فاعجب ان يبين هناك قوله الا تعلم ان الشي الغير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة
لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وهكذا لكن كثيرها كثير ما ينقسم في الوضع كاجرام البلقة
بكمن الشي المنقسم الكثير محله الوضع لا يجوز ان يقارنه شي غير منقسم اشارة الى تمهيد
اصل كلي وبيان للحال يعلم بحيث لا يفضي اعلى احكام المحل ويكون بحيث يفضي والاول هي
الحال التي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم بانقسام محله وكالشي الحال في
محلة ولحلولها كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يفضيان انقسامها الى حد من انقسام المحل
الحجري مقرر يتحرك والجزء منه متحرك بحركة والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى جنس سابق في المحل والوضع واشار الشيخ الى حد من العرض
بقوله الشي الغير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل الذي يكون بحيث لا يفضي
انقسامه انقسام الحال ويكون بحيث يفضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
كالجسم المنقسم الجسمية فانه اولى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
ولكن لا يحل فيه الحال من حيث كذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالنقطة والمعقولة لا تنقسم
بانقسام لانها لا تحل من حيث هو خط بل من حيث هو نهاية وكالسطح فان المشكل لا يحل فيه من حيث
هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان الطاقة التي هي الالتئام مثلا لا يحل
من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحل بها
من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شي من حيث هو كالشي
القابل القسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير
بقوله لكن الشي المنقسم الكثير محله الوضع لا يجوز ان يقارنه شي غير منقسم وانما عرض
عنه كالقسم الاول لانه لما كان كذلك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو كذلك المحل بل
معانيه

مقارنة انما هو هذه المقارنة بل انما يتحلى بها اسم المقارنة لا بمعنى الحلول قوله وفي المعقولات معان
غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل مع ذلك
فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من الواحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد
بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم واذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع من كل
جسم ومن كل قوة في جسم منقسم لما فرغ من تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وبيان
ان في المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية
بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشي الذي يكون له اجزاء
غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو
واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم
المحال المذكور والمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية
فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد واذن ثبت ان في المعقولات
ما هو واحد واذا عقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه يعقل انه ارتسم
في جوهر مدرك وهذا الارتسام في جوهر كالجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به
لانه انما يدرك فيما هو ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
من حيث هو واحد وهو محال واذن فالمعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع
وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم واذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل
المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر واذن ثبت ان النفس ليست جسمانية ولا كل جسم به
ان يعقل جسم وهي جسمانية والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله واذن لا يرتسم فيما ينقسم
بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كالحرارة وتحريم العاقل يجوز
ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى حسها وفعلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل والمحل
ان ينقسم الى عقلها لان اختلاف الاجزاء المجردة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وهذا غير

منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي
هو منقسم الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة
فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم
الى اجزاء او اجزاء متباينة ولذلك اورد الشيخ هذا الفصل تفصيا عن تمامية البيان بحيث يحصل اليقين
الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك تقول ان بعض الصورة العقلية الواحدة بسبه
وجهته الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الاول من احتمالي المذكورين وهو ان يكون
الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ
يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وعين
ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكونا متشابهين للجميع ايضا فلا يخلو
اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون الجميع معقولا او لا يكون كل واحد
منهما بانفراده معقولا فقد انتفى الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده
معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من وجهين احدهما الاول ان كل واحد من القسمين حال كونه
المعقول يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يخرج من القسمين عن كونه مشابها
اما بل انما يكون المجتمع متعلقا لما به من زيادة في العدد واحدهما كسكلها او يعدها على القسمين
ولا يكون القسمان جزئية من حيث ماهية المشابهة لهما هذا خلف والثاني ان المعقول له
الذي شرط كونه معقولا يحصل الجزء بل لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد
فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف ولا ماهيته قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين
فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف
والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا في
الآخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما متباينان مباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون للمعقول الذي انما يعقل
شرطين

متشابهين جزآه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة
يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا
في معقوليته بل يكون هو نفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم
الذي يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ملحوظة مع لاحق غريب
عن ذاتها كالقسمة او لا يكون مقارنة ما يقبل القسمة من الهيولى ثانيا وقد حكم بامر قبيل ان
الصورة المعقولة انما تكون مجردة عما يعرضه غيرها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا
القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله والصورة
المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس يدخله في تمام معقوليتها
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فوقعت به
بعدها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من الهيولى بقوله كيف
لا وهي حاملة لها بسبب ما فيه فتدبر في اقل منه باسمه فان احد القسمين حافظ للنوع الصورة
وان كان متشابها فالصورة المجردة لها كانت مقارنة بعد هيئة غريبة من كم او
نقص او زيادة او نقصان او اختصاص بموضع واشار الى الصورة المفروضة وذلك
لان القسمة ما يعرض لها بسبب شي فهو ذو مقدار في اقل منه كثافة فان احد القسمين
ان كان مشابها القسم الآخر فهو حافظ للنوع الصورة المعقولة واذن الصورة التي فرضناها
مجردة كانت مقارنة هيئة غريبة من كم او العشر حصول الكل من القسمين او غير مجرد
اعتبر ان قياسه اليهما اي زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان
اذا اعتبر قسمة المعقولة بعد حذف احدهما منه واختصاص بموضع لان التفرقة الى جزئين
متشابهين لا يعرض الا للمادة وهي تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فلحق من الصورة
المفروضة اشارة الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية فتفتقر الى حفظ النفس
اللواحق التي تجردها متباينة الوضع متقارنة لها غريبة مادته الى ان يكون ذهنها

ووجودهما في ذي عرض وضع وقبول انقسام قد علم مما مر بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يشبهه من نحو محلول الصورة الحسية والخيالية فيه استمرار الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا او تخيلنا انسانا مثلا او بعضا وما ذلك لاحظ النفس اجزاءه او ما سواه من مقادير مختلفات تعرضه مادته كالعينين والانف والفم وان صورته العين اليمنى مثلا كون تلك الاوجه لم تختل التسري بينها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وانما كونهما على نحو مخصوص شبههما وكون احدهما في جهة لا تخرجه الانف منهما غرضه مادته بان يهما وتلك الملاحظة مشعرة ان تلك رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي عرض وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو لاحق اللاحق لا الارض من حيث اولى لان المرئي انما هو اعداد الشيء والرسم هو الخاتم الذي احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي نقش به الباد ذو رسم منه الخيال اولى لا تصورها مستطبعة في الخيال من طابع هو المدرك المحسوس قوله الشيخ بملاحظة النفس للصورة الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها وبطلان ما يظن من انه لا يقول بذلك ولهذا اعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية مستحضرة ممكن ان تنقسم وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كذا في سائر الصور والعقل لا يحسن قوله كل حال في جسم فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس بمجرد عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست حالة في جسم ليس بقادح في الحجة المذكورة لا تتحقق حجة على مطلوبنا لانا في تحقيقه حجة اخرى على الشيخ وانا اورد الكلام الذي في كتابه المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اورد على وجه اقرب ما لحقنا ما ذكره هذا الفاضل ان ذكر انه اورد ههنا ان الصورة العقلية ليست بذي وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ما هنا الحجة المذكورة التي هي قولنا الرسم المعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لوجوه كون الصور الحسية والخيالية حساسة بتعيين ما وجه لطلب الاشارة الية واما الحس المستفاد من الشيخ ابي البركات وما تابعه عن ذلك تبحث في حكم طابع الحسية والخيالية

فيما علم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس والجواب عنه ان المدرك انما حصل من جهة ذات وضع ولذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يحصل ذات وضع الجوهر قوله هب ان المدرك بقوة تقتضي كون الصورة الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا تقتضي كون المدرك جسمانيا والجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها ويفهم ومنه او لعلك تقول ان الصورة قد تنقسم باضافة والمعقول بصورته اليها كقسمة المعنى الجنسي الى الفصول المنوعة والمعنى بالفصول العرضية المصنفة فاسمع قد اوهم في هذا الفصل من الاحتمال الثاني من احتمال الكون وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات اما ان يكون باضافة زوائد مصوبة اليه وتلك الزوائد اما ان تكون مقومة للجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الواحد الى الفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باعتبار الناطق وغير الناطق الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يجوز ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى الكلي الا اشخاصا او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد الى الفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن فبالإشخاص كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل منه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله انه قد يجوز ذلك ولكن حينئذ يكون الحاصل كليا يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في نفسه الى معقولات نوعية وصنفية ولكن يجوز ان يحصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي تنقسم قسمة الجزئيات يقسم بحسب الكائن عن الوجه الذي تشكك به اولا لم تكن القسمة الى المتشابهات بل كان كل واحد منها غير الاخر وقولنا ان يكون البسيط الذي كلامنا فيه مما لا ينقسم فتنبيه على عقول كلها فقد بين ان هذه القسمة تكون ان تكون في الحقيقة جعلا للقسمة المتقدمة لكنها

لمجتمعة لا يكون قسمة بل هي تركيب ككل الحيوان والكل في الحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق بجعلها صورة ما للشيء كالانسان اسرع الحاصل جزاءن الصورة الاولى التي هي الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقولية الى معقولات نوعية كالانسان والفرس وكون المجموع حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم لكون المجموع الحاصل معنى الانسان ولهذا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا على عدم تحليله بقسمة بحاله بوجه كالجنس والفصل لكان هو الوجه الذي شككناه به هل هذا مر قولنا القسمة الى الجزء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كقسمة العالي ما وجد ان يحلله البسيط الذي استدللنا به اولا تعرف شكك من جهة اخرى اشارة انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قد بين ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله يعني قياس ايما والقوة القريبة لا تجعل القوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي معنى ان يكون للعاقل ان يلحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل الفعل متى شاء انه عاقل لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكونه عاقلا لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبر معتبر والفاضل الشارح استبعد قوله انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سبق فهي انما تعقل بالفعل وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون شاملا لها وللنفوس الانسانية

اقول الامكان العام يقع على الامكانات المتعددة حتى على دائم الوجود من غير ضرورة ولذلك كان يعبر بها الشيخ عن المخصوص في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان يعقل الشيء يشتمل على ما يعقل صدق ذلك التعقل من المعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة القريبة من العقل بالفعل ويكون المعقل بحيث ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب ترجع المعاملة لانا في ذلك نجد صورة القياس وقال الفاضل الشارح انه يدعي واما ذكره القياس وهذا يعلمها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني يعقله لكونه ذاته عاقلة لذلك الشيء يعقل ذاته لذاته يوجه فان العلم التصديقي علم بصدق الموضوع اقول بل هو علم بصدق الموضوع فقط بل هو علم بصدق المحمول وعلم بارتباطهما فيما اشتمله معوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كونه ذاته عاقلة لشيء وكل ما له ان يعقل كونه ذاته عاقلة لشيء فله ان يعقل ذاته وكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل فمن شانه ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل انه مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة قد مر بيان ان كل معقول فهو قائم بالامكان بشرط سيذكره وذكر ههنا ان كل معقول فهو قائم بالامكان بشرط سيذكره وذكر ههنا ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا آخر من حيث آخر وبينه بوجهين احدهما انه ربما تعقل مع غيره ولو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من جهته ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول ونسب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل قوله القسم الاول ان يكون ذاته مخلوطة في الوجود بما يمنعه عن ذلك من طبيعة او شيء آخر امكان قد ثبت مما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانما صار معقولا بتجريده عنها

وكل شيء يكون في الوجود ممنوع مقارنته للمادة ولواحقها فإن كان ما يمازجه كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور [illegible] ومقتضيه اي ابايته ومنه قوله او شيء آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية إياها فكان يمكن لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان تعقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلمة لغيره غير قائمة بغيرها لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية وكان عاقلا لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عنده وفي ضمن ذلك امكان تعقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة ويمكن تعقله لذاته [illegible] الكلام وفي ضمن ما لزم ذلك امكان تعقله لذاته تثبت ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وهذا بيّن الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته قال الفاضل الشارح المتفحص في هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان يمكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يحصل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف صحتها للمقارنة على حصول المجرد [illegible] صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها واذا المجرد لا يحصل [illegible] وجد في العقل او في الخارج يلزم صحة مقارنة الغير [illegible] الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره [illegible] في هذا الفصل هكذا [illegible] وحمل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء [illegible] ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال انا لو حكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا لا يبين بعد فهو محتاج الى بيان خصوصا مع اعترافكم

بان صفة المبادي تعالى وحقائق العقول بل النفوس البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وتقدم الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا على غير صواب في كون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة [illegible] امتناع تعقلها في نفسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم انه صح ان يعقل وحده صح ان يحصل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل شيء آخر مع تعقلها [illegible] والجواب ان تعقل كل موجود ممتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وغيرهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم ان التصور لا يعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره قال وان سلمناه ولكن لم قلتم ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل معلوم حتى يتوقف عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما هو مجرد وتكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدّعه الشيخ ههنا [illegible] قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج [illegible] ما يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة [illegible] انواع مقارنة الحال المحل ومقارنة المحل الحال ومقارنة احد الحالين الآخر [illegible] الحكم بسائر الانواع عليه فان المجرد صح ان يقارن غيره مقارنة الحال المحل [illegible] الصورة [illegible] العكس [illegible] ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال المحل توقف صحة وجود نوع

على نوع آخر ولا يلزم منه محال قال ويقدر ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من المقارنة صحة النوع الثالث الذي [illegible] في تعقل المجرد الاشياء والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا بحسب الماهية المشتركة وهي كافية في ثبوت الحكم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على الماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني [illegible] والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية [illegible] فالاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر [illegible] والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه [illegible] بل حكم على المعنى وحده وههنا انما حكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو [illegible] بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجوده [illegible] كما ان للحيوانية التي في الانسان صح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما [illegible] الشيخ في فصل مقدم

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل [illegible] المعنى المانع [illegible] انها تعقل [illegible] من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو ادراك المادة [illegible] العقل اياه معقولا [illegible] الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة [illegible] اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل [illegible] فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور

في الفصل المتقدم قوله [illegible] مستقلة بقوامها [illegible] المعاني المعقولة بل [illegible] بل العاقل لهما جميعا فليس لاحدهما اولى بان يكون موصوفا بالآخر [illegible] الصورة والمقصود واما وجودها الخارج مادي لكن المعنى الذي [illegible] جوهر مستقل [illegible] معنى معقولا كان له بالامكان [illegible] والجواب ان تلك الصور [illegible] العقل مستقلة بقوامها [illegible] المعاني المعقولة لم تكن [illegible] حاصلة فيهما بل كانا حاصلين معا في شيء آخر [illegible] الآخر [illegible] ولو كان كل واحد منهما عاقلا للآخر لكان كل واحد [illegible] وهو محال [illegible] واحد منهما عاقلا للآخر [illegible] والعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما عاقلا للآخر [illegible] الشيء المتصور [illegible] ولما وجد تلك الصور في خارج العقل مادية غير مجردة والمادة مانعة [illegible] معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة [illegible] لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل [illegible] جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه [illegible] معنى معقول [illegible] والقوام شرط في كونها الشيء عاقلا [illegible] ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون [illegible] لامتناع جمع الامور المتماثلة [illegible] ان يكون بعضها اولى بالحالية وبعضها بالمحلية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي [illegible] اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء [illegible] البطء [illegible] محلا للبطء لكونه [illegible]

به وهاهنا لا يمكن ان يقال الاجل المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وحيث كونه معقولا واذ ليس احدهما بالحالية اولى من الآخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصورة للمادة والحال لمحله اغنى منهما بينهما الحالية الا ان الاولى اصالة والثاني ممتنع وفيه اعتراف بانه لا يمكن ان يكون المقارن شيئا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكون عاقلا لم يكن ثبت انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك الجميع فيه فعظم من اراد احد القسمين اللذين صح مقارنتهما في محل تعقل به انكان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث والقسمين الاولين على الجزء الخاص به الفرض والى هذا اشار بقوله لكن المعنى الذي كالعام جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه

واعلم انه لم يحكم بامتناع التعقل على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على المعنى الذي لا يحصل له المقارنة ولا للآخر المعقول معه ولا للقوى المحسوسة بشرط كونه الفاعل معها في محلها والغرض انما احل به كان له امكانا يحمله يصدق لنا انه اعتراف بان صورة العقل قبل المعقول امر بعد المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قبل مقارن الجوهر الجسماني بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير محتاجا الى عب الاعدادات بالذات كالجوهر ويصير الجوهر مجرده عقلا بالملكة واما كون هذا الخروج من القوة الى الفعل الامكان الخاص لكم الشيخ الامكان العام لكون هذه الصورة المتحدة لحلول فيه ولا يلزم من ذلك مقارنة العقل للمقارنة بل يلزم مقارنة للمقارنة مع الغواشي المقارنة المجردة **وهو تنبيه** اولها كذلك يقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية ولا مانع من حيث حقيقته التي يتصل بها عن الجسم من معناه في جوهره عاقلا ثم يعقل فلما استدل على صحة مقارنة ماهيته للجوهر العاقل المقيد العقلي لا يعقد كونها ذاته معها بحضور عاقل بعقلها على صحة

مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجيه على الشك من وجهين احدهما ان حال المقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام الخارجي الذي هو حال العاقل من حيث هو عند القيام بالذات وان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن الماهية الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق المخصصة وعند قيامها بالذات ممكنة الافراد بها لم يحصل لها حق بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث حقيقته التي يتصل بها على الجسم من معناه في جوهره علما ان القسم الثالث هو من جهة الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا بالعيان كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها مقالا لا خارجيا وعدم الفرق بينهما ولا احتمال باستحالة عن الماهية النوعية من ولد شئ من التعقل ذلك لم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي هي بها اعيان كونها صورة عقلية لكونه اذ هذا الاعيان جار بحسب البحث المقصود والفاضل الشارح لم يلتزم من الاعيان في ايراده هذا جميعا **قوله** ويكون جوابك من هذا الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية من حيث هي مطلقا التي العام بالذات والعام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية مقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع حصول المقارنة فباطل لان الشئ حيث ان يستعد اولا ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها الا بعد اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما

القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة اما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة ولا يكون شئ عندها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ويتوجه الى الشيخ **فقوله** ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط الشك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله** وان كان انما يكسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة ولا ارتسام في العقل وانه لم يكن انما اراد مقارنة معقول الى حالتي في محل لكنه مقارنة حال المحل بما معقولان فيه هذا خاصا بالماهية المعقولة **وقوله** فيكون الاستعداد انما استفاده مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلاثة في قوله فيكون بمعنى العطف على قوله يكسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة وكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له **وقوله** فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط الذي ذكره في قوله وان كان انما يكسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما استفاده مع حصول الاكتساب جواب الشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين مغترا بذلك في تغيير الفاظ الكتاب ووقع في احتمالين ثم تبينهما وترك المتن عن بعض **وقوله** او لم يكن استعداد الشئ وقد كان كذلك ثم حدث اشارة الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كانت تامة يعني حصل **وقوله** وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض بيان القسم الثالث الباقي من الثلاثة **وقوله** فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة المنزلج الى كون الاستعداد لازما للماهية **وقوله** بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن

تلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وهاهنا تم الجواب **قوله** وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد الكل يصل اليه فان لم يكن الخروج الى الفعل فلا مانع سطوى الكلام فيه ويكشف في المعنى الجنسي النوعي ومن جواب شك آخر يعني انها اللاحق الجنسي الخفي كالحيوان مثلا اذا كان يعقل بالفصل كالناطق لكن مستعدا للمقارنة بفصل آخر كالصهال واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية مستعد لكل واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقومة لوجوده محصل لا انسه فان لم يكن بعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه تقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فرد الى ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زوال الجنس بتلك الطبيعة وهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعة الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة العينية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقية الاستعداد ما دامت على طبايعها التي هي اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي عرف تعقلها من حيث محصلة غير مقارنة سائر المعقولات مع استلزام استعداد مقارنتها لها اذا في جميع الاحوال ولم يعرض مانع **تنبيه** اكد اذا حصلت بالادلة على ان كل شئ ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل ويلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو يفسر الماهية في الفصول المتقدمة **قوله** وكل ما من شانه ان يعقل له ما من شانه ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وجب له ان يعقل ذاته وهذا وكذا ما يكون من هذا القبيل غير جائز على الحس واستدل على ذلك بمعنى ان الماهيات المعقولة اما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة عن مقارنة لا المانع من ذاتها

فما كان منها غير حاسه ولمحل الى نفسه لا من ذا العقل الى ان كالعقول المفارقة وما قبلها
كان من شانه ان يحب له ما من شانه لان المستحيل من شانه لا يكون الا دائما ولا يكون هناك
مانع ولا بعضه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة من حصا ما دامت الذات دائمة وما يحب
بحسب الذات يلزم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويستقبل ما قد يحب ان يكون ما هو هكذا مفعولا
على حال الدائمه ولما صح ان يكون متغيرا وما كان غير حاسه عن غير حال الى حال نعم كالنفوس
المفارقة بالاوائل التي هي اعمالها التصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يحب له ما من شانه
لو توقف ما من شانه على غيره لما سد من ذلك ما يكون مستجمعا للاسباب وممتنع ما توقف بعضها
وبعدما انتهى الكلام في ادراك النفس وبقى الكلام في تحريكها **تكملة النمط بذكر الاقسام**
الحركات عن النفس تنبيه لعلك تشتهي ان تسمع كلاما في القوى المحركة
التي تصدر عنها اعمال وحركات ولنذكر هذه الفصول من هذا القبيل ش معناه ظاهر **اشارة**
اما المحركات فتحفظ البدن وتوليده فهي جزئيات في مادة الغذاء ش يريد ان يشير الى الحركات
المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير اراده والى القوى التي هي مبادئ
لتلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان
المركبة بحسب قربها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من
اجزاء حارة بالطبع وسعت حاصر كل بعض كيفية فاعله بحسب المزاج يكون الحرارة في اعمالها
وحادث لها وهي الحرارة الغريزية فعلها الان تحللا وعلى تحليل الرطوبات الموجودة في البدن
المركب ويعاون على ذلك الحرارة الغريبة من خارج ما دون ذلك الى ان يصير بالماء اعلى منه لفقد المزاج
سرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به فقد التركيب والفناء الاولية حملت النفس
ذات قوة تحلل ما تشبه بدنها المركب الى كذلك وعليه الى ان يشبه العقل بحسب صفة الله بدلا
عما تحلل ونحن مؤدة لا تعلق حاصلة عنها لما كان الاسطقسات متباعدة الحي
الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان يخرجها على الالتئام ابدا كالمساوية بين

وكانت العناية الالهية مستبقية للطبائع التي هي حاملة للصور بها يقوم الافراد والانواع كالحيوانات
الاجسام الم يتعين اجماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولشدة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد
واما فيما يتعين وذلك لقربه منه ولضوع عرض مزاجه فعلى سبيل التولد حبا بحسب لاحس
ذات قوة تختص الى من المادة التي حصلتها الغاذية فاعلها مادة يحصل اخرى من نوعه ولما
كانت المادة المختص له التي يتولد لا محالة اقل من المقدار الواجب شخص كامل ادس مختص الامر شخص
جعلت النفس المدبرة للماديات قوة يصنع من المادة التي حصلتها الغاذية مساكنا الى المادة
الجهد فقويها مقدارها في الاقطار على تناسب لتمكن يحصل كمال النوع الى ان يتم الشخص
مادة الشخص المتناسبة الاجزاء كيف دام بلك ويحفظها التشخص او الكاسل كاملا وبحلاوه
ذلك ادا كان فعلها او ابتغى النوع في تكثر مثله وهي المسماة الغاذية والمنمية والمولدة
للمثل فطهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما تتم بحركات في مادة الغذاء **قوله** الى اقطاره
الى المشابهة بدلا لما تحلل ش اشارة الى غاية فعل الغاذية **قوله** او لتكون ذلك
زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذى في الاقطار يتم بها الخلق ش
اشارة الى غاية فعل المنمية **قوله** او لتفصل عن ذلك فضله يعد مادة ومبدا لشخص اخر ش
اشارة الى غاية فعل المولدة **قوله** وهذه الافعال لنبات قوى ش اشارة الى الاقسام الموجبة
لهذه الافعال على وجود القوى **قوله** اولاها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب
الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للتثقيل ش اشارة الى تقديم الغاذية على المنمية
لتقديم فعلها على افعالها والى خدمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب المذكور
قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو ش لما كان الاتمام والتولد معا موقوفين الى
كثرة المادة المعتبرة بحسب الاصر فيها وكان الاتمام اقدم لانه يتعلق بكمال الشخص
فيما الشخص الذي يتمثل الكون الشخص معرضا للفناء جعل الاتمام متقدما على التولد لانه
نقص العدم والغاذية تعلق بهذه القوة في حصول المادة **قوله** ثم الاتمام غير الاسنان ش النمو

والنمو مشتركان في شيء واحد وهو الانضمام الطبيعي للبدن لاشيائه مادة الغذاء التي هي
اشياء منها التناسب في الاقطار وجهها طالبة غاية ما يقتضيها الطبيعي شيئا لاختصاص بوقت
معين والتمو يقتضي ان يجمعها الشخص عانة اجابا بالاضافة لها الى المتقابل بالتمو ش
الهزال يقابل التمو **قوله** والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لها
هذه القوة تقسيم الى محصلة ومفصلة والمولدة تقسيم الى قسمين محصلة للبذر وفصله الاه
الى اجزائه محلمه كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى انما تنتهي الى تعين المنفعل المغذية الغاذية
والمنمية عقدان المولدة كما مر **قوله** لكن الثامنة يعطل ولا ش الغاذية في اول الامر يعوض على
مقدار اكثر ما يحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء
ثم تعجز عن ذلك لكثرة الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة
الغريزية فيصير كالعمل مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية **قوله** ثم تقوى المولدة
مدة ثم تقف انتهاء ش عند القرب من تمام النمو يصح النفس للتوليد فتقوى المولدة
مدة ثم حينئذ تعطل انتهت عندها مدة من الدهر يصح المنمو وكسره وضمه اي حينا وبرهة
اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل ثم يفصل شيء يتصرف فيه المولدة فيضعف المزاج
بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وتعطل المولدة ايضا **قوله** ش
وتبقى الغاذية عاملة الى ان تعجز فيحل الاجل ش انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لما يتحلل
على الاجزاء ولقرب المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها وهو ما
استمدادها **اشارة** واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية ش يريد ان يشير الى الحركات
المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مبادئها والحركة الاختيارية
هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه فيجب ارادة
مع احدهما وانما صارت هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفوس الارضية تصدر عنها تصدر
عنه الاعمال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة مترتبة ابعدها عن
الحركات

الحركات هي القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان
ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن تخيل
الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع او غلبة
انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار وتسمى غضبا ولو مغايرة هذه القوة
للقوى المدركة ظاهر وكذا ان الرجس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى
المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو
المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه
وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين
تساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليه القوى المنبثة في مبادئ العضل المحركة للاعضاء
ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه
وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادئ القريبة للحركات وفعلها تشنج
العضل وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها **فقوله** ولها مبدا عازم مجمع ش اشارة
الى الاجماع المذكور **وقوله** منبعث عن شهوة او غضب او عن خيال او وهم او عقل ش اشارة الى المبادئ
البعيدة **وقوله** تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري
او النافع الحيواني ش اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع **وقوله**
فتطيع ذلك ما ابث في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الامر اشارة الى المبادئ القريبة
المذكورة وقوله فتطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وكذا الاخر اشارة
الى المبادئ الثلاثة القوى فان المحركة للعضل بينها وبين الباقية امر واما ذكر كون الشوق
منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب ومن ذكر استناد
الاجماع الى الشوق **اشارة** للجسم الذي في طباعه ميل مستقيم ان يتحرك بحركات النفسانية
دون الطبيعية والا لكان يتحرك واحدة بميل الطبع عما سمل الى الطبع ويكون طالبا بحركة مع هاربا

بالطبع في موضعه ويتحرك لهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المتروك منه بالطبع مقصودا بالطبع بل لا بد من ان يكون ذلك في الارادة للنقص ايضا من ان يوجب اختلاف الجهات فقد بان ان حركته حركة ارادية ۵ ومما يجب ان يكون في الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس ملكية لا عن طبيعة والنفس الملكية التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بالارادة الطبيعية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والتفاوت بينهما بوجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا طلب شيئا تتركه ولا تترك شيئا يطلبه وواجد لها ولو لم يتمم على ذلك لصح ان يوجب لذلك الاختلاف ولما كان المستديرة طالبة لحد وقد واضاع شيئا وهارب عن حد وقد واوضاع تطلبها لم يمكن ان يكون طبيعة واذن هي نفسانية وانما لم يحمل ان يكون لان النفس تفيض حركة صادرة عن شيء مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك في الغالب الكاتب طاهرة مفارقة المعنى الحسي الى مثله بتجدد الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله بتجدد الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين غير محصور فهو عقلي سواء كان مستبدا او واحد شخصي كمولك والدم او غير معتبر كمولك الانسان ۵ هذه مقدمة لا سان النفس الملكية واشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلما تتجدد هذه اللفقه تلك الارادة حسية اي متعلقة بمحسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول والارادة الحسية او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثيرين غير محصور سواء كان محسوسا او واحدا شخصيا كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا حاجة في كونه عقليا تقيده بالشخص واما قوله غير محصور فلان المعنى الذي يحمل على كثيرين محصور كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المعينين والحكماء بطريق **إشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليس لشيء من الحرك فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما يطلب لغيرها ۵ يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر

بالذكر لانه في النمط الثاني اوّلم البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك وتقرير ان الحركة لا يمكن ان يقتضيها الذاتها بحيث كان الذاتي غير طبيعية او ارادية او غيرهما لان مقتضى الشيء ومعلوم بتمامه ومعلولها او ان يوجد بها لا يمكن ان يتقوم بمعلوم شيء لم ترقبه فالحركة العادية تقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها ويكون مقتضيه لذاته ذلك الحركة يوجد كالشيء لا الحركة واذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها ولو الجسم ويوجد الحركة انما الكمال بحسب اوّل لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا ناقص ذكرناه لان معنى كالسببية النفسية الى الاول هو ادّتها الكمال ان فهو متضاد الى كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تعين بعض اجزائه وقد ذكرنا ان الارادة الحسية والعقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول لا لاجل نفس الحركة **قوله** وليس لاولها الا الوضع وليس بعض موجود بل يعين ولا يعين بعض بعض عند ولم يعين كلي فتكون الارادة عقلية ۵ عائد الى ما اول حسي او بعض معين او كلها او لم يكن كذلك والارادة انما طلب ما يكون حصوله او لم يعين يحصوله ولما كان صار الحركة ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس للاول لا ارادته الا الوضع المعين الذي طلبه الحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس معين موجود بل معين مفروض بفرضه الارادة ويتجدد بالحركة والمعين كما في الكلية لا يكون واحد من كل كلي ولم يمكن كلية من بما و به عن ما بين الحادد ذلك الكلي واذن المعين المفروض لا يخلو ان يكون فيه شيء ما بل جزئيا مرقا والكلي والكلي واما الحركة واذا حصل وتعلق الحركة المستديرة الوضعية ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لاحد الزمان يمتنع ان يعرف واذن مطلوبه ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي ويمتنع ملك الجسم الجزئي الواحد لا يحصر كلية كامر في المقدمة وانما الارادة المتوجه الى امر كلي عقلية على ما مر اثباتها في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية **قوله** ويتحدد هنا سر ۵ الظاهر من مذهب التابعين

اي المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان المجرد عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكر على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد عرفت فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان تعقل ليس من شانها ان تباشر التحريك فلذلك وجب ان يكون للفلك نفس هي كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك لكونها ذات ارادة عقلية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بمخالفا الجمهور دون شيخهم لم يصرح الشيخ به واشار اليه بكلام ويجب هنا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها انه امر نا سر لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع والاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما في نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية تعلق بها السائل جزئيا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من شرح ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس العقل فقال وانت اذا طلبت الحق الجاهد ربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر وانه قال هناك ثم ان كان ما لحجه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوس منا مع ابداننا في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يخص بجزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده ۵ يريد ان ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب الله ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين

اعني ذاتين متمايزين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تصدر عنها صور جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي اعتبارها جزئيا قوة كما هو شأننا بابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقلنا عنه في هذا الفصل من النمط العاشر والرجوع الى الكتب **فقوله** الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى الكيفية لاسباب للجزئيات عن الكليات وقال الحكم بان هذا الراي ينبغي ان ينبعث مثله لا ينبعث عن الحكم بان الراي ينبغي ان يتبدل الامر الشعوري بهذا الراي **قوله** والمراد بالحيوان بقوته الحسوانية للغذاء اما بتنبيه وتحصيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك تطلب الغذاء بحركته وانما يحمل على الجهة الجزئية وان كان لا يحصل له بعض آخر عاملا لكونه ... ۵ يريد ان له شك في ماد كره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لا يحصل تناولا لا غذاء وحده والارادة كلية لانها غير مراد كلي ثم انه اذا حضر غذاء ما جرى تناوله وقد يحصل له على صدق العقل الجزئي على الارادة الكلية وان الجواب الشك ان المبدأ الاول لهذا الفعل هو عقل الغذاء والحيوان انما يحصل غذاء جزئيا يتذكره ماكان حس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث منه كما يحصل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويحرك القلب فان وجد غذاء آخر غير الشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع منه ... الى الغذاء لا الى الحيوان الارادة وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي مبتغاه **قوله** ولكن في قطع المسافة عنه الجهة جزئية الى المقصد وربما كان له كما يحصل متطوعا وربما كان عدد الوجوه بحو اما عدة للحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع السمعية والجزئية في العقل كما لا يمنع في الحركة ۵

لما فرغ عن بيان الحكم المذكور وذكر المقصود منه وبين انه لا يصدر الحركة عن الارادة
الكلية على وجها الارادة الجزئية بين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على حدود
يمكن ان يعرض فيها حدود جزئية يجري المسافة الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل
تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث من كل تخيل ارادة جزئية لقصد الحد وقطع ذلك
الجزء من المسافة الذي ينفصل به ذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء
ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل
يتصل التخيلات متحدة على التوالي بحسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة
عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تحصيها ولا يقتضي كثرتها كذلك
استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها
كلية قوله ولمثل هذا ما يخصص الارادة شيء جزئي حتى يكون ولا ارادة الكلية متقابلها
مراد كلي ولا يجب تخصص جزئي لما فرغ من بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية
مبادي للحركات الجزئية حصل الحكم كليا في جميع ساير الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان
ذلك انما يكون عند تخصيص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره وان الارادة الكلية من حيث هي كلية
تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصيصا جزئيا ولا ما [illegible] في ذلك ايضا الا تخصيصا جزئيا
الله قوله وعن ايضا من تصاقبنا قضايا كلية من مقدمات كلية فيمكن ان نعلل ثم اتبعناها
قضاء جزئيا انبعث منه شوق وارادة فمشينا من البيت الى بيت فحصلت الوقوع
الحركات حركات جزئية تصير بعده مرادة لاجل المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية
صدور حركاتنا عن ارائنا الكلية واكثر ما ذكره ما نسوقه [illegible] الكلام لكيفية [illegible]
ينبغي ان يصدر ذلك للدرهم وهذا كما احصلناه من مقدمات كلية هي ينبغي
ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا بان
هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان يبذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة
موجبان

موجبان الى بذل الدرهم فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة حادثتان
الى بذل الدرهم فينبعث القوة المحركة على وضعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا
الدرهم مرادا لا لاجل المراد الاول الذي هو صدق بذل الدرهم عن واعترض
الفاضل الشارح بان ادراك الشيء الجزئي يستدعي نسبة منه وبين المدرك والنسبة
لا تعقل الا بعد حصول المنتسبين وادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله فلو توقف تحصيل
فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب
ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله
في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه على ادراكه له وانه كما يكون تحصيل الجزئي
في الخارج مع حصوله في الخيال معقول وحصوله في الخيال ايضا مقدم لحصوله في الخارج
ولا يلزم الدور ثم قال ولسنا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول
الا اعلى الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا
يحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء
يوجب القطع ان المؤثر في القصد الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص لذلك الجزئي
بسبب تخصيص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يعين حقيقة
الحركة كما عرفت به وبالجملة فقول المحاول لحركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني
في الوقت الفلاني يشتمل على ما يقتضي وايضا قوله انما يقصد الحركة الكلية في موضع ووقت
معين ما هو قوله الحركة يتخصص بتخصيص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات
الجزئية امور حادثة جزئية ولابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول
فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة اللاحق كان ايضا محالا لا
لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب
ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة

اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة
لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يتحرك الجسم اليه واذا وجدت
امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة ايجاد الحاصل
بالموجود محال فهو في حد اخر قبله فامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله
فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لا من جهة الجسم الذي هو القابل
لا الى الارادة التي هي الفاعل ومع وصوله الى الحد الذي يريده ينتفي تلك الارادة ويتجدد
غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل
ارادة سببا لوصول متاخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قار بل
على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط مانع العلة
باضافة اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذ لعل ان يكون السابق علة
للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات
هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل
باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة
الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به ثم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة
من غير ان يثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز
ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية
الا ان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الا حركة خاصة ويمتنع الرجوع والسكون عليه
فيتخصص الحركة بسببه واستمر [illegible] من العقل الفعال مع ان نسبته
الى الكل سواء شيء خاص لخصوص قابله والجواب ما مر وبيان العلة القابلة
بانفرادها يمتنع ان يقتضي الحركة وان العقل الفعال ولا يصدر عنه حادث الا عند حدوث
استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال وليس لمنا ذلك
لا يستقيم

لا يستقيم على اصولهم لانهم سيعلمون ان غرض الانفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس
المحركة لا تدرك العقل ولا تشتاق الى ما طبعه [illegible] ولا تحرك والجواب على مذهب
المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا بالقوى المادية
على نحو الوهم ادراك العقل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل
مثالها ويحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا واما في اعراضنا بعمل
تام **وهم وتنبيه** اما الشيء الذي يشوقه الجرم الاول في حركته بالارادة ثم
هو عندنا انه لا يطلب فيه الا [illegible] ان يعلم ان لمن يحرك يحرك لارادة الا لطلب شيء
ان يكون للفاعل ان قول واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي
فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل ما هو يتخيل لذة ما وبدل
حال ما يملوه الراحة وضيق ما يراد النائم يتخيل ان اعضاؤه ايضا قد يطمع بحركة عن ملالة
لا سيما في حالة يكون فيها النوم والنقطة او في النحو الضروري كالتنفس او في الشيء
الذي يحرك الضروري لكونه يرى في مثاله شيئا عنيفا حرا او حبيبا حسنا او ما امر
المهروب او المطلوب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه موجود شيء اخر وهكذا
ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان يكون وجود التخيل لاجل وجود الاخر اقول
نعم كونها بانها ان الحركة الفلكية لا ارادية انها ليست لحصول وضع كلي وكان حصول
الوضع الكلي ليس هو غاية مرادة انما ارادة لشيء اخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي
هو الغاية لهذه الحركة لكن لما كان هذا النمط مقصورا على اثبات النفوس وافعالها
وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان التاخير له الى هناك اولى وعن ساء مساك
واما وقع ذكر الوضع الكلي ها هنا ايضا للعرض وذلك لانه احتاج الى ذكره في الاستدلال
على وجود النفس الفلكية ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المحرك
بالارادة لا يحرك الا لطلب شيء يكون وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما شعر به على

الافعال المميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال
النفسانية والافعال العقلية على ما يجي بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور
ما وليه للمطلوبه قد يصح على وجهين وانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون خياليا
وذكر حركات الادنه حقيقة العابث بحركة العابث والساهي والنائم وان هذه الحركات في حقيقة
استناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها مشكل في اشالها من غاياتها كل واحد
منهما لجانب عن شبهة الخصم وبين ان العابث والساهي والنائم لو عقلوا افعالهم لغاياتها
علموها لوجب ان تذكروها اذ تعقل العادة والشعور به وحفظ الشعور له امور يتوقف
التذكر على جميعها وجود السكين دل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل الا على عدم واحد منها
بعينه بل على عدم شي منها لا بعينه او على عدم جميعها فادن الاستدلال بعدم التذكر على عدم
العقل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون بالتذكر كما حفظه
والذكر على ما والحفظ

النمط الرابع في الوجود وعلله

الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول لذلك كان كالهيولى للاسما
المشككة بالسكينة لا يكون نفي ليتاهاي لا ما من جهتها لا يمكن تعارضا لها فادن يحق
معلول لم يستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **تنبيه** اعلم انه قد يغلب على
اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال
وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ له من
الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك
ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على
الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه
على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو من ان يكون بحيث يناله الحس
او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس

بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين
لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة
بشي من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين
في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف
فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي ¶ يريد التنبيه على فساد
قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة من مجسمة المتكلمين ونحوهم
الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود
هو المحسوس فقط وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كالعكس نقيض له ...
فاما ما سموه الاجسام وما سموه العقول فلا يجوز نفي وجودها لان الحس لا يناله لا بد له
وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلاحظ
له من الوجود انما احتاج للسبق وذلك لان المحسوس هو المكان او ذو الوضع بذاته وهو اما
جسم والجسمانى وبين بطلان وجوههما لا يكون نفيهما ادعيا بمثل ما ان يقف التنبيه عليه على
فساد توهم وجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي علقت احكامها بل من حيث
هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث
انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان
المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذلك موجود في الخارج ولا يمكن ان يعم الاشخاص
المتباينة اذا كان محسوسا ان الكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ووضع
ما محسوس وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع
ولا يكون المعنى كذلك فهذا خلف وان لم يكن محسوسا فهو الموجود غير محسوس
وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان المحمول فان
معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد

ما يفرد لك ومعنى الثاني هو الانسان المعتبر نعتا واحدة والاول معنى ركنه والثاني معنى ركن
فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهرة ولعرض بعض المعترضين على هذا البيان
بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس
وحمل الاعراض بالعرف من طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان الموجود
مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة
اليها **وهم وتنبيه** ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان بان
له اعضاء من يد وعين وحاجب وغيرها ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول
ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرناه او تركه كالحال في الانسان نفسه ¶ هذا التوهم هو
ان يقال الحكم المشترك في الانسان المعقول لتجريده من الوضع والكم والانسان
لا يعقل الا وله اعضاء ذات اشكال متباينة الاوضاع على ما يحتمل منه ويحس به والشيخ
لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بها ليس مما يعنيه في هذا
المقصد بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في انه ذات طبيعة معقولة
غير محسوسة كالحال في الانسان **تنبيه** انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم
والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق
يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شي من العشق والخجل والوجل والغضب
والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك
بموجودات ان كانت خارجة الذات عن رتبة المحسوسات وعلائقها ¶ لما نبه على
ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس
نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس
والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات

٩٦

علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل
وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة للحس الظاهر واما طبائعها
فليست بمدركة لاحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان
ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب فالاولى بها ان لا تكون محسوسة
ولا موهومة **ترتيب** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق
واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده ¶ الحق ههنا اسم فاعل بصيغة
المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى الحصول يدل الاشتراك على معان
منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي
يدل على حال الشي الخارج اذا كان مطابقا للصادق فيهما صادقا باعتبار نسبته الى الامر
وحقا باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات
موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان
فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المتخصصة
التي هو بها هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي
كل ذي حقيقة حقيقته ونبه كيف لا يكون كذلك وههنا الكلام هو تصريح المقصود مما هي
ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول كسائر الشراح وذكر
على وجه التمثيل يحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه يحكم حكما كليا على كل حقيقة
بانها حقيقة ثم نبه كيف شيئا خرج بما هو محقق كل حقيقة عن حكم يشتمل على كل حقيقة
تنبيه الشي قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده
واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالخط والسطح الذي هو ضلعه
ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته

ويكون نحو آخر من جزئها ويكون هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية ﴿ش﴾ يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده
والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة مقارنة الذات او مباينة لها والاول هو الموضوع
والثاني ينقسم الى ما يكون علة هو لايجاد نفسه او يكون علة للايجاد ان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها اسماء من العلل
المحتجة على الماهية والجنس والفصل وانما اعتبر من النوع اعلمها ليسا من العلل لان كل واحد منهما من النوع معقول على الباقين انه هو العلل والمعلول لا يكون كذلك
واذ تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله لانهما علتان المادية والصورية اشارة الى العلل الماهية وانما قال لانهما علتان ولم يقل بهما علتان لان المثلث لا مادة
ولا صورة له فانهما المادة والصورة تكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس محل الخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس صورة له لانه نهاية والنهاية لا تكون صورة
له وكيف يفتقر المثلث لانهما انما تقومان علته ولا جزئين لهما بل هما جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده
فقد يتعلق مع ذلك باخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية حصل المقصود هاهنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى
واشار بعد قوله ويكون هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية لا تفيد وجود ذات المعلول لما لذاته بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية الفاعل النسبة اليه وكذا الوصف للفاعل
وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان ﴿ش﴾ يريد الفرق بين ماهية الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار

الى كل في المنطق لكن اخرى هاهنا الفرق بين علل مستقر الشيء الى النهاية في كونه موجودا كالعلل الغائية
وبين علل يستقر النهاية في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح
الشيئين بهما وكان الغرض هاهنا الفرق بين علل يستقر النهاية الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي
مقومات الماهية كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة
العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجمعها
في الوجود وهي علة الجمع بينها ﴿ش﴾ لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود كان
هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق احدهما بالآخر
واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول
ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة موجدة والى
موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لهذا القسم اذ
لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ
خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة
في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا ومثال الاول الفاعل الذي
الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل
كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه
اشار بقوله او لجمعها وعلى التقديرين اما يصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة
فيكون هي علة الجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك
اشار بقوله وهي علة الجمع بينها **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها و
معناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها
ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ﴿ش﴾ ماهية الغاية
ومعناها اعني كونها سببا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث

على اسبابها بيانه والغاية في القسم الاول يوجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها
معا وفي القسم الثاني يوجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه
والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل
دائما كان يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها
يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة
تلك الماهية موجودة فماهية الغاية يكون علة لعلية وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه
ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات
التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني لا يعترض الفاضل الشارح بانهم
يثبتون للافعال الطبيعية غايات والقوى الطبيعية لا شعور لها ولا يمكن ان يقال
تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها
متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة قبل الوجود فلا يكون علة للوجود
ولا خلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة
لم يعترض انها ليست كالنفس مثلا لا يحرك الجسم الى حصوله في كل الجهة فكونه في كل الجهة
مقتضاها وترتب ذلك على تحرك الشيء لها بالقوة ويصير بها بالفعل وحصوله
بالفعل هو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود و
حقيقة كل وجود في الوجود ﴿ش﴾ العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها
بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق واما في صيرورتها مادة
بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى
فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لبعض المعلولات كان في
الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون
بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته

وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن
باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار
واجبا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو
الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب بذاته
واما ممكن الوجود بحسب ذاته ﴿ش﴾ يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والعبارة
ظاهرة وقوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته المقوم لغيره مطلق
الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه في نفسه الامكان
فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن
فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره ﴿ش﴾ يريد
بيان ان الممكن لا يوجد الا بعلة تغايره ويقرر ان الممكن انما احتاج الى الغير لامكانه
الى الغير فالاحتياج والثاني اطلق لا يستقل بترجيح احد طرفيه على الآخر من غير مرجح
فاذن الاول لحق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني
وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح
من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو
القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من
آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها
ولنزد هذا بيانا ﴿ش﴾ يريد اثبات واجب الوجود لذاته ويقرر الكلام بعد ثبوت
احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب فقط حكمنا والكلام في ذلك الممكن كالكلام في
الاول واما ان ينتهي الى واجب او يدور والاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم
يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره فيما
بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان

سلسلة الممكنات على تقدير وجودها تحتاج الى شيء خارج عنها يسمى به قال الفاضل الشارح
يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيماته ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرره
على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه واما تقريره على الوجه الاول
ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل
موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان
منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما
بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وعند ذلك
جاز اما اذا اثبتنا انه لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب
والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هاهنا اذ كان في عزمه
ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي ان اسناد
الشيء الى ما قبله الى ما لا يتناهى اسناد الى معدوم والحاصل ان هذا البيان موقوف
على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة الثاني ان لا كل واحد من السلسلة لو كان غير
باق الا في زمان يكون في احديهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر عنه لكان
اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض
المشهور وهو اطلاق الجملة على غير المتناهي لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية
الى امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها
يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها تحتاج الى شيء خارج عنها على وجه
يجعل الدعوى اعم ليحكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون
كل واحد منها معلولا لما لاحتياج الى شيء خارج **قوله** وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا
فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها **ه** هذا تقرير البرهان بالقسمة
الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى ثلاثة اقسام
لان

لان علة الجملة اما ان تكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها **قوله** واما ان تقتضي علة هي الآحاد
باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل
واحد فليس تجب به الجملة **ه** بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به
الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة
الشيء يجب ان يكون مقتضيا لوجوده وكل واحد من الآحاد ليس يقتضي الجملة واعلم ان
حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلاثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الآحاد شيء غير
الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل بسبب الاجتماع هيئة او وضع ما يتعلق
بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل بسبب
الاجتماع شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات
والحاصل في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو صورة شيء مع شيء وفي
الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة هاهنا من النوع الاول حكم الشيخ
عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد **قوله** واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض
الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك **ه** هو بيان
فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا لم يكن بعض الآحاد بالعلية
اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله**
واما ان تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي **ه** ومعناه ظاهر من فساد الاقسام
المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة
اولا للآحاد ثم للجملة والا فلتكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج
اليها لكن ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض ولم يكن علة للجملة على الاطلاق **ه**
لما ثبت ان كل جملة معلولة تعرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يثبت ان العلة الخارجة
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من آحادها وفيها المطلق

فرض كل واحد وتحقق الآحاد غير محتاج اليها ولم يمتنع ذلك كون الكل غير محتاج اليها فالمطلق
او بعض الآحاد غير محتاج اليها فهو كان بعد الفرض ممكن الوقوع علة لا اولا لانه يلزم منه
ان لا يكون علة للجملة على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون
بعض الآحاد علة للجملة ابانته بان يقال بعض الآحاد ليس علة لجميع الآحاد لانه ليس علة لنفسه
ولا لعلله وكل ما ليس علة لجميع الآحاد ليس علة للجملة وارد هذا الفصل لبيان المقدمة
الاخيرة واقول لو كان مراده ذلك لما قدم علة الجملة وجعل الفصل لكونها غير شيء
من آحادها ولا شبهة ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك
العلة يجب ان يكون علة لكل الآحاد ايضا كما قررناه **اشارة** كل جملة مترتبة من علل
ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة
فقد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متسلسلة سواء كانت متناهية
او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها ولكنها متناهية
انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا للآحاد وكانت واجبة غير ممكنة **اشارة**
كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها
اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا
وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب
الوجود بذاته **ه** لما فرغ من بيان المقدمات الثلاث انتج المطلوب وذلك ان كل سلسلة مترتبة
من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية والعلل اما ان لا تكون مشتملة على علة غير
معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف
لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون
سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها
على طرف هو علة غير معلولة لانه لا بد من طرف والطرف واحد كما مر واذن كل سلسلة تنتهي

الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وهذا ما قدمه من البرهان الذي ادعاه الشيخ بقوله
واعلم انه وان كان ظاهر البيان يكفي في تعيين وجوده يلزم منه المطلوب ايضا
لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له
لم يفرد الشيخ له فصلا **اشارة** وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها
وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات
لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم
الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف
به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير
منكر **ه** هذه تتمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء
التي تختلف باعيانها كهذا الشخص وذاك الشخص وقد لا تختلف باعيانها بل بالاعيان
كالفاعل والمفعول او بغيرهما كالحيلولة والاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو
في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الشخص وذاك في الوجود فالمختلفة
بالاعيان المتفقة في امر مقوم يحتمل الاحتمال الاربعة فيه احتمالات احدهما المختلف به
والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك احدهما عن الآخر
او لا يكون والاول حال التلازم والثاني هو العروض والتلازم لا يخلو اما ان يكون من جانب
الاتفاق وجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوانية اللازمة للناطق والاعجم في
الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون
الحيوانية ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرع الكتاب اما اذا كان
شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لجاز ان يكون كان المركب
منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه وهذا ليس في الكتاب لانه خارج
عن القسمة بالاعيان المذكورة واما العروض والحلول ايضا اما ان يكون من جانب الاتفاق

عارضا لما به الاختلاف في وجوده انما ليس بمشكك وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر
وذلك العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك الوجود عليهما فان الوجود مقوم لهما
من حيث هما موجودان وعارض لماهيتهما المختلفتين الكليتين بالعكس ووجوده ايضا ليس بمشكك
وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما
فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما الحقا به من الهذية وهاتان الكليتان حقيقتا
عن الطبيعة **اشارة** قد يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون
صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود
للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم
في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه مقدمة اخرى تشتمل على بحث وهو ان الكون
صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال
كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال
كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصال الجسم بالملون سببا لكونه مرئيا
والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات هو ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية
توجد بسبب الوجود لذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها
من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اخطأ في هذا الموضع
اخطاء باطلا بسببه اثر عقول العقلاء وافهام الحكماء بأسرها مضطربة وذلك
انه اسند لعلل ان الوجود لا يقع على الموجودات الا بالاشتراك اللفظي بدلا من كثرة استبعاده
منهم وحكم بتعدد كلمات الوجود حتى ملحد في الجمع على الشراح حتى صرح بان وجود الواجب
مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد
حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهيته
غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه انما يلزم جعل وجود الواجب عارضا لماهيته

لزمه الا يكون ذلك الوجود مساويا للوجود المعلول له واما وقوع الوجود على وجود الواجب
ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك
فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي بل وقوع العرض
مفهوما به بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف
اما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها
كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على
العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى الباقي وغير
القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف على الواجب والممكن لوجوه الثلاثة والمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء
لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجا لازما او مفارقا كالبياض
المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما
بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لان البياض في الحقيقة الواقع في الالوان انواع من
الالوان لا اسامي لها بالتفصيل ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل واحد منها اسم واحد
بمعنى واحد كالبياض اعني الجمع المفرق للبصر والسواد اعني الجامع ونحو ذلك المعنى لازم لتلك الجملة غير
مقوم وكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة الحقائق التي
لا اسماء لها بالتفصيل لا اولوية على ماهيات الممكنات على وجودات تلك الماهيات اعني انه
انما يقع عليها بمعنى لازم خارجي غير مقوم واذ قد ذكرنا هذا فقد انحل الاشكال الذي هذا
الفاضل اشار اليه وذلك لان الوجود يقع على الحقائق بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولم
يلزم من ذلك تساوي تلك الحقائق اعني وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان تلك الحقائق
مشتركة في لازم واحد وانا اوردنا هاهنا شبهة مفصلة واشير الى حلها

اقول قد فرض شبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان اثبات الواجب هي ماهيته وقوله لما ثبت
ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروضه للماهية او لا عروضه او لا يقتضي شيئا
منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي
احتياجهما الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب
ما عرفته مما مر وهو ان الوجود مقول بالتشكيك كالنور على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي
ابصار الاعشى على سائر الانوار وكذلك الحرارة المشككة مع ان بعضها يقتضي استعداد
الخروج او استعداد بين الصورة النوعية على سائر الحرارات وذلك لاختلاف حرارة
النوعية الحرارية الماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ماهيته لكان محتاجا الى سبب
يقتضي العروض هو الحكم بان الواجب ولكن لا يصلح جاعلا لان يقتضي العروض لا يحتاج الى وجود سبب
بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفق الحكماء على
ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وهي انما تدرك وجوده وكنه والوجود
عندهم اولي التصور وذلك يقتضي مغايرة حقيقته ووجوده لا انه يلزم الذي هو
تعقلون وبه يصلون نحو هم بالعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فهاهنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير حقيقته
والاتباع ولحواشيه ان الحقيقة التي لا تدركه العقول هو وجوده الخاص المخالف
لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق
الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي التصور ولا يلزم من ادراك اللازم لا يقتضي
ادراك الملزوم بالحقيقة والا لزم من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة
وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى الوجود
المطلق المدرك لا الوجود الخاص تعالى ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود
مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود

منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب
ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات
بماهيته بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ديمقراطيس
في الجسم الذي لا يتجزأ وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود
طبيعة نوعية لا تختلف مقتضاها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب
ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في افرادها على السواء
ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل
لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة
على الوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى
والجواب ان العلم الضروري حاصل بان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا
بنفسه واضاف ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يستبعد ان تؤثر لا اذا كانت في
الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في تأثيرها فيكون قبل وجودها
اعني كونها في الاعيان غيرها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع
انها غير متقدمة بالوجود على ما يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب
ان كلامه هذا مبني على تصوره ان الماهية ثبوتها في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل
فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل
لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون
في الخارج وجود خارجي بل ان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى

اجتماع المتقوّل والعاقل بل الماهية اذ الكاتب ولكن نهايته وجودها والحاصل ان الماهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون قابلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها
وذلك يقتضي كونها موجودة من غير ان نها الوجود لانها لو اخرجت ثم لم يكن وجودها علة بل
مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون موجودة من حيث هي لا من حيث هي
موجودة او معدومة والجواب انه يجب اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضي امساكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان امساكها عن الوجود وهي في حال
فضلا عن ان يكون شرطه فاذن لا يصدق كونها موجودة واذن لا يصدق كونها ليست
في الوجود الذي لا ينفك حالة الاقتضاء عنه هذا ما قاله الذي ذهب اليه الفاضل
وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن
لما طال الكلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب
وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره

اشارة واجب الوجود المتعين ﻫ هذا الفصل يشتمل على برهان على توحيد
واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود المتعين لم يكن له لغيره لان الشيء غير المتعين
لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان
يكون لكونه واجب الوجود لا لغيره او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود ﻫ
واما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب والى
اشار الشيخ **بقوله** ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره ﻫ اما
القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود
حينئذ لا علة له ان يكون لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار **بقوله** وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر

آخر فهو معلول ﻫ ثم شرع في تفصيل الاقسام فبيّن ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب
الوجود لازما للتعين المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون ماهية او صفة للماهية وعلى
التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود تابعا لماهية او صفة
صفة لها اخرى وقد مر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى **قوله** لانه
ان كان وجوب الوجود لازما للتعين كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال ﻫ
واعلم ان الاشارة الى اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا لما يتبادر
للازم او جزء منه اذ كلاهما معلولا لعلة وعلى هذا كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن
ان يكون علة له ولا معلولا لان القسم الاول على التقدير الاخير يكون معلولا وهو محال ثم
اشار الى القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعين المعلول لغيره اولى
بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض
والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يتضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى **قوله** وان كان عارضا
فهو اولى بان يكون لعلة ﻫ ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول لغيره عارضا
للوجود الواجب **بقوله** وان كان ما تعين به عارضا لذلك ﻫ وبيّن ان هذا القسم ايضا
محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله مشاركا لذلك التعين والى
اشار **بقوله** فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة
وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين
العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها
وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول يعرض الوجود الواجب من حيث طبيعة
ثم انها تخصصت به من حيث طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت بعروض ذلك التعين المعلول وهو محال
لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المخصص معلولا لما اوجد ذلك التعين والثاني **قوله** فان كان

ذلك وما تعين به ماهيته واحدا فتلك العلة خصصته بما لذاته وجوده وهذا
محال ولفظه ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور في قوله من بعض الكلام هكذا فان
كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين به طبيعته المعين ومنه لذلك التعين واحدا
فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان
يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت
بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور
والى ذلك اشار **بقوله** وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من
الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه
معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود معلولا للغير والى هذا اشار
بقوله وباقي الاقسام محال ولما تبيّن استحالة الاقسام الاربعة تبين استحالة القسم
الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فبقي صحة القسم الاول منهما وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود
المتعين لذاته فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما
لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها
وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعين هو بيان
وان كان واجب الوجود لازما للتعين معلولا وان كان واجب وجعل ذلك الى قوله
او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان
عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين والى هنا
هذا تم فساد اقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل
قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك كلاما للقسم الثاني مع
من بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه

ذات ما ذكره اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح
ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا
ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك
فسقط اصل الدليل ثم اطنب في الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحج عادية
وابطال اسناد الا ما ورد ها على اثباتهما كدأبه والحق ان الوجوب والامكان و
الامتناع امور اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد ولا تعلق لذلك
بما نحن فيه ولا بها لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود
الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة
لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل انما يتكثر بان يتكثر بها او يقترن بها
وستجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقوله الفاضل الشارح
التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينات واختلفت بتعينات اخر عرض ما ليس بشيء
لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك
في شيء تطلق بتعينات هو قوله انضمام التعين الى طبيعة الاحتياج الى كون تلك الطبيعة
متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبائع بعضها الفصول كالانواع المركبة
من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة هي من حيث كونها طبيعة
صالحة لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة متعينة وكلها بانضياف معنى الجنس
الى ما يصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر
ولو كان التعين العرضي امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مبطلا كما ظنه هذا الفاضل لكان
سلبا عدميا واما ان هذه الاعدام تصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض
والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في امثال
بها على طريق التحقيق واما قوله الواجب تساوى الكمالات في الوجود فبانها تتعين فيه كذلك

ماهيته فليس اختصاصه بشي لان الوجود المعنى العارض للماهية باسر الوجود العارض
للماهيات بالاعراض الذي لا بد من مبدأ الوجود الكنه الا في الخارج على ان الوجود
ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بمعينات زائدة عليه كما ظنه **فائدة** اعلم من هذا
ان الاشياء التي لها حقيقة نوعية واحدة انما تختلف بعلل اخرى وانها اذا لم يكن مع الواحد منها
القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا
واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون
سواد ان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه
فنقول ما ذكره في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حقيقة نوعية واحدة اذا لم يكن
تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل خارجة لها واذا لم يكن مع كل
واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة للتاثير
في العلل انما يكون في المادة او شبيهها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص
اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد
بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل
الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة دالة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون
نوعا للاشخاص وبيانها ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى
المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة حجة عامة شاملة للاجناس والانواع بما بينت
ما بيناه ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فاذا اضيفت الى ذلك ان واجب الوجود
ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا مشتركا فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة
تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي كثرة محالها لكان حصول التكثرة المتماثلة محتاجا الى
محال اخرى وتسلسل والجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج
في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهي المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة

لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على
كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان للشيء الذي بالعرض تماثلا بما يناسبها ولا على كل الاشياء
متماثلة بالمرادف فان المماثل بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بما لا ينوعه
محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير محتاجة الا الى العوارض وما لم يكن الوجود كذلك فقد
سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود ساير في الواجب والممكن من غير
مادة **تذنيب** فتحصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود
لا يقال على كثرة بوجه هو سيعيد ما مضى ويفيد ان تعين واجب الوجود بحسب ذاته ان التعين
ليس زائدا على ذاته وان التعين لما كون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة**
او المقام ان واجب الوجود لو انقسم بشيئين او باشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او
كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في الكم شرع في نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب كالعناصر
للمركبات وقد يكون من جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل
المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود
السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون
بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس
والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما
يحصل من جزء له وان ليس يعني ان الجزء ليس هو الكل ويعني ما في الكتاب ان ذات
واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس في لا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل
منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى
غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود

كان الانسان المتصف بالوجود الخارجي لكن واحدا كان او واحدا من اجزائه يعني الماهية
المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود و
مقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجود ولا الى جنس وفصل
مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة وقال الفاضل الشارح الجسم المركب من الجنس
والصورة لا يتقدم احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى هي القوة وهي حصلت بالفعل
في الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما او
الموجود في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء
على الهيولى كالصورة اولى وقال انه جعل العلة الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى
اجزائها الكلية واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها
واجبة اجبنا بان الواجب من اجزائه ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واجبا للماهية
والثاني يكون معلولا لانه هو ذلك الجزء ويكون غير مركب فاذن وظهر من ذلك ان هذه
المسألة مبنية على مسألة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واوجب المطلوب
هاهنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس متعلقا بمسألة التوحيد والقول بانه ينبغي
علته لا تخلو عن تعسف ما وذلك ظاهر **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على
ما يبقى ان يكون عن غيره الذي يدخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى
ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس
بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل
الوجود في مفهوم ذاته اي لا يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم
له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لما مر على ما بان في قولنا الوجود لا يكون
بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب
الوجود

الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ
الاول لجميع الموجودات اذ ليس له جزء هو غير ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي
انيته **تنبيه** كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته فالجسم المحسوس من
الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلوله
به اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده بغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية
والاول يجب للجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال
يجب به لانه لا ينافي ما يجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة
لذاتها واجبة بغيرها **قوله** وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية والقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة المقصود بيان ان كل جسم معلول كما قال الشيخ قوله وواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق قوله وايضا فكل جسم محسوس فيوجد جسما آخر
من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن
وبيانه ان كل جسم نوعي يوجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه
ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا
على ما مر في الاشارة التي يوجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه يعني لعطفه
الا في قوله الا باعتبار جسميته ما قبل نفي النفي في قوله او من غير نوعه وبعد هذا الكلام ان
كل جسم نوعي يوجد جسما آخر من نوعه وكذلك من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية
صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما يوجد مشاركا في نوعه فهو معلول **قوله** وكل جسم
محسوس فكل متعلق به معلول ويتحصل من الفصل ونبين منه ان الواجب ليس
بجسم ولا متعلق به **اشارة** واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته
وذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء
ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار

عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن
الى ان ينفصل عنه بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فيه نفي التركيب عن ماهية
عن الواجب ... انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود
بل ما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ...
حكمه هذا الوجود فقال لان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود
فقال واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ على الاشياء التي
لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها
من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي
جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل
بذاته لان الانفصال انما يحتاج اليه لو اشترك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض ... الاشتراك
ولا يكون الا في الذاتيات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ... بما مر ذكره ولا فائدة
لايرادها ولا للاشتغال بالجواب عنها وقوله ان الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب
عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود
بشرط لا هو ذات الواجب وللقائل ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط الشيخ
لا يعني الاعتبارات من الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء مشتركا ... الشيء المجهول
الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج الى شيء غير ذاته ...
الحكم في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله فلانه ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل قال
الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه
في المنطق والجواب عنه ان المقصود ها هنا انما كان نفي التركيب عن الماهية عن واجب
الوجود ... ثم ان كان المقصود منه نفي التعريف الحدي ...
بعلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود

غير مركبة من الاجناس والفصول في بعض البسائط يوجد لها لوازم يحصل التصور بها الحاق
الملزومات وتعريفها لا تعريف بالحدود وهذا ما ذكره في المنطق ولم يرد على هذه
شيء وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له وهو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم
يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل الى الحصول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام
الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره
عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم
للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا جوهر
عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على
الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند العقل كما يشترك في الجنس هو انه
ماهيته وحقيقته انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو
لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل
لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان
يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل
مقولا على المعقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا للشيء
فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع
جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الاضافي اليه جنسا للاعراض
التي هي موجودة في موضوع ... هذا ليس الرد على قوله الواجب لا جنس له وحده
عند التنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارة** الضد
يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول والمعلول
لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك

في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء
فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح **تنبيه** الاول
لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح
العرفان العقلي ... الند المثل والنظير والباقي ظاهر **اشارة** الاول يعقل
الغايات فانها تتقوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال
زائدة وقد علمت ان ما يبرأ بحكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته ... يريد اثبات ان العلم الواجب
الوجود بذاته الاول معقول الذات لانه عري عن قائم بنفسه لانه غير متعلق بالوجود بالغير
فهو قيوم ... بري عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد
اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والذي ذكروا ... في الامر عهدة اي لم يحكم
بعد ...
علته وعن المواد ... الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات
وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة عن الخصائص والعوارض التي تصير المعقول بها محسوسا
او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله على ما سبق في النمط الثالث **تنبيه** تأمل
كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود
ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف
اي اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك
على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين يستشهدون به لا عليه ... المتكلمون ...
حدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق ثم النظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة واحدة
والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية

على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما
الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر
فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله
عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاخرى بانها اوثق
واشرف ووجه ذلك ان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما
عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو ما اذا كان للمطلوب علة
لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل الطريقين المذكورين في قوله تعالى سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
الغير مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على
كل شيء ... ولما كان طريقة قوم اصدق الطريقين وسمّاهم الصديقين
فان الصديق هو ملازم الصدق **النمط الخامس في الصنع والابداع** يريد ان الصنع ايجاد
شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط والابداع ما يقابله وهو ايجاد
شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الى الاوهام العامية
ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي
يسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة انه قد اوجد وصنع وفعل
وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما
لم يكن ويقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان
يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم
لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج
الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا فعل وحصل له
الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل ...

مفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا إلى موجد آخر [illegible]
أيضا وكذلك إلى غير النهاية ونحن نوضح لك الحال في كشف ذلك ومما يجب أن يعتقد في معناه
الجمهور نطقوا أن احتياج الشيء المفعول إلى فاعله إنما هو للمعنى المشترك بين معاني المفعول والمصنوع
والإيجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعني إحداث الفاعل إياه
فقط فإذا أحدث فقد استغنى عنه حتى إن فني الفاعل بقي المفعول موجودا وإنما حمل التمسك
منهم على ذلك شيئان أحدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء
والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين أحدهما أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون
تحصيل الحاصل وهو خلف الثاني أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا إلى الفاعل لكان محتاجا
إليه في وجه واحد لكان الفاعل أيضا كذلك [illegible] قوله إنه قد يسبق إلى الأوهام
العامية إلى قوله [illegible] أشار إلى [illegible] بحسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون
إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل إلى قوله ودوام البناء إشارة إلى [illegible]
التمسك منهم في ذلك والاستدلال لهم المشاهدة [illegible] الفاضل الشارح وإنما قال [illegible]
ولم يقل ويقولون لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك [illegible]
[illegible]

١٠٩

دخول الغرضين لما ذكر أن الجمهور ظنوا أن احتياج المفعول إلى الفاعل إنما كان من جهة أنه
مفعول له أو مصنوع أو موجد أراد أن يحلل المعنى المشترك من هذه الألفاظ [illegible]
بعد العدم بسبب شيء إلى أجزائه البسيطة [illegible]
[illegible]

١١٠

[illegible]

بالفاعل ولاوما لذاته انهما بين وتقيد كرالفاضل الشارح ان البحث بما مناعث انما لتحسن الشي المحتاج الى الفاعل وتحسن سبب الاحتياج وكلام الشيخ محتمل وتحتمل لهما الا انه حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو حال لا الحدوث كصفة الوجود متاخر عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتاخر عن نفسه بحدوده المرتبة اقول هذه فائدة افادها الكتاب غير متعلقة بالمتن زكمهد الى اشارة فالان احتمل انه لاى الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان بحثنا محمول عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او بمنع شي خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان يجتمعان على علهما التعلق بالغير واذا كان مفهومان احدهما اعم من الآخر يحمل على مفهوميهما معنى واحد كان المعنى للاعم بذاته واولى لا للاخص بذاته لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز تسامحنا انه لا يكون مسبوق العدم عن وجوده بغيره وعكس له في وجده نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلول لا انه ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود دائما متعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعده كما عن ذات الفاعل بل كان يتعلق الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو كونه ممكنا الذاتي واجبا بغيره متعلق بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم وان ذلك يستتبع فساد ما ذهب اليه الجمهور فذلك لا ان الاول من حيث المفهوم اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود هو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق العدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره

شرح هذا الفصل

بغيره دائما والى مسبوق العدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على قسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شي من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبين ذلك بان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بما هو اخص لما لحق الغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس ان ذلك التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان لنا ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر اعني بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالعدم دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده ثم ثبت ان هذا التعلق للمفعول كان دائما على خلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوا لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون تعلقه متعينا غير دائم فهذا ما تقرر في الكتاب ولعترض الفاضل الشارح على الشيخ وقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم

يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث يفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شي يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر هذا النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل لم يعلم سيف لنظهر في ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهي الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كانت هي الحدوث وكان الحدوث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ بما بنا بضائر كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن نافعا له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يتبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشي اذ لا دلالة تبين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم اذا كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف فيما غرضه هاهنا ثم قال في الحقيقة ان الخلاف ما بين الحكماء والمتكلمين ليس لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم مع عدم كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل لما دل عندهم على كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن يحصل الاتفاق على ان كون

الشي ازليا ينافي استناده الى القادر المختار ولا ينافي استناده الى العلة الموجبة واما كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا اصلح من غش تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين بأسرهم صرحوا في كتبهم بالاستدلال على كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا من ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس يتحقق عليهم عندهم لانهم يثبتون الاحوال من المعتزلة والمثبتون لذلك من غيرهم ايضا اصحاب هذا الفاضل الشارح اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول قدماء ثمانية يسمونها صفات المبدا الاول ويمهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي عليها وهذا الشيخ الحسن غافل التصريح به لفظا ولا يحترزهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الاولى التام في الفاعلية هو الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وكذلك في علومهم الطبيعية ايضا لما كان المبدا الاول ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذكروا في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى انه قادر ولحساب لا يوجب كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجي بيانه تنبيه فعل العالم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كفعل المتاولين الذين هي على الاسس التي قد يكون بها ان يكون فيه قبل

وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد ومثل هذا ففيه احا
عدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم
بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء آخر لا يلزمه عدد وتصرم
على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازيه الحركات في المادة من سائر
من غير منقسمة ۞ ومنه بيان ان كل حادث مسبوق بموجود غير دات الذات متصل اتصال
المقادير يعني الزمان لا انا سنعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد
ما لم يكن يكون بعدية مضافة الى قبلية تقدمت عليه قبل لا توجد مع البعد لا كقبلة
الواحد على الاثنين وامثالها التي توجد القبل والبعد منها معا بل قبل بعد لقبليته
عند بعدية البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان كل العدم كما كان قبل
فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر
يتجدد ويتصرم وهو غير قار الذات وهو متصل لا دلالة اذ من الجائز ان يفرض متحرك كا
قطع مسافة يكون بحدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل
هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة
ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة
اتصال المسافة والحركة وقد سبق في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء
لا تتجزأ فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
وهو المطلوب وهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ
قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشرع في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد
الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث من اصعب المباحث واما اورد
ما منها لاحتياجه اليها في كونها غير مذكورة مما مضى من الكتاب واعلم ان انما نبه
ما هنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به وانه هو الشيء

الذي

الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء
آخر وقبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية
للشيء بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة
صالحة للحوق هذين المعنيين لا لشيء آخر فاذن شيء هذين المعنيين له اولا على
وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لانهما لا يمكن ان يعرفا الا مع الزمان وتعريفهما
غير ممكن الا بالقبلية والبعدية بانهما اللتان لا يجتمعان معا الا في الحقيقي لان
المع يجري مجرى اسما في معانيها العقلية لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى
ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان للزمان اضافيتان لا يحصلان الا في العقول لان
الموجود من الزمان الذي يلحقهما القبلية والبعدية لا يجتمعان معا فكيف توجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن يقعهما في العقل الذي يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان في ذلك
الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان تقدمه واذا تقرر
هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كان موجودة
في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر فعلية اخرى فيتسلسل وذلك
لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويكون ما سواه مما تقع نسبة في العقل
اما نفس القبلية فليس هو من الحيثية التي تلحقها بزمان حتى تعين زمان لانها امر اعتباري
تعقله في جميع الازمنة وان فرض حصلت في زمان معين كان حكمها حكم سائر المحدثات
في لحوق قبلية اخرى بعينها الذي يتبع ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني
ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يحصلا معا وقد قيل انهما لا يجتمعان
معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في
العقل لا غير ان يوجد في الخارج ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية
الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المعتد شيء ما يكون معقولا

الاشارة العقلي

بسبب ذلك انه وصحح لحوق الاتصال ان القبلية به من حيث هو محقق لهم انما اشتغل
بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث
ووجوده بعينه فيلزم من ذلكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر واتى والفرق بان
الزمان متقضي لذاته ولذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر
ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد حيث لا اولية ان
اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر
وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الى
ان يعود وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما
فيصح ان يكون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما وايضا قيل
في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر
ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث
اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس هو انه لم يحصل معه لان اليوم لم يوجد
اجتماع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان بهذه المعية اضافة عارضة
لهما معلولة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم لم يحصل في الزمان الذي حصل فيه
الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم
لم يوجد حين كان امس ولفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان
زمان آخر واتى والقول بمعية الزمان للحركة انما يقتضي مثل هذا البيان وقوع الزمان
في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك
الاتصال لا يعرض له الا في الوهم وليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر بل اذا توهم انا
فرضنا له اجزاء والتقدم والتأخر لها عارضين بعرضان للاجزاء وحيث الاجزاء بسببها
متقدمة ومتأخرة بل هو بعدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم حصول التقدم والتأخر

المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به
واما ما يلحقه غير عدم الاستقرار بعينه مثل عدم الاستقرار كالحركة فمقارنها تاما حين مقدما
ومتأخرا بسبب عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين
ما يلحقه بسبب غيره واما اذا قلنا اليوم والامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن
امس لان كل واحد منهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا
الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يحصل معنى ما واما المعية فمعناه ما هو في الزمان
غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى معنى نسبة
واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان هي بين ذلك الشيء والآخر تعطي نسبة لشيء آخر كان
في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يحصل فيه
المعية ويحتاج في الثانية اليه إشارة ولان الحدة لا يمكن ان يحصل تغير حال وتغير الحال
لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن يتعلق بحركة ومتحرك
اعني بغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا
الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وبعدا قد يكون اقرب فهو كم مقدر
للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان معا ۞ يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم الذي
ثبت على وجوده في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال
لا يمكن بان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض
لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن يتعلق بحركة متغير هو عرض ومتغير هو جسم
على التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال يتعلق بالحركة
بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث
مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم

من هنا و حوب كون الزمان متصلا لا الى اول و الحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى
اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سياتي في النمط السادس فاذن الزمان متعلق
بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير
كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم مقدار للتغير اعني الحركة
وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح الشيخ بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه
فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها
وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه والمسافة
اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود
والحركة تجري على المسافة غير متفقة معه وبعضها متاخرة ما انا تتقدم اجزاء
المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان خلاف المتقدم والمتاخر من
المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتاخر اللذين
لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ها هنا وقد قال في الشفا هذه العبارة وانت تعلم ان
الحركة لها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم
من المسافة والمتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة
لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للمتقدم والمتاخر
في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكون معدودة
بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها
في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا
العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في
المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد
الدور

الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة **اشارة** كل حادث
فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر
عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل
انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين ان هذا
الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده
لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع
من بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة ونقرر ان كل حادث فهو قبل
وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان
وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون
المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا
عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في
نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر غير كونه
مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس
الى وجوده كما يقال البياض ممكن ان يوجد او الماء ممكن ان يصير هواء فهو امر
عقلي يمكن ان يصير ابيض او يوجد فهو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي ولا يوجد
الا مضافا والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وجود
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود وموضوع
موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان
عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة هذا تفسير ما في الكتاب **واعلم** ان كل امكان
فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات
كوجود الشيء في نفسه والامكان بالقياس الى الوجود بالعرض هو كون الشيء بالقياس الى وجود شيء

آخر له اما بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له
البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل والبياض
ان هذه الامكانات تحتاج الى موضوع موجود معها او مع محالها واما الامكان بالقياس الى
وجود الشيء فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في
موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك العقل
والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه
حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء واما بنفسه لا علاقة
له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا
لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون
مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون هذا الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته
فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان تعقل هذا الشيء لا يمكن
ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد
ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد
مع المواد ولا تكون حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها
بالقوة ويقال هذه الموجودات في اوقاتها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويقال
عنها من خروج الموجودات من القوة الى الفعل والمقترن الامكان عليها بالشك والامكان
الوجودات الممكنة في انفسها فهو امر لا يوصل اليها عند تجردها عن الوجود والعدم
بالقياس الى وجودها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون
فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ما تحت
كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاطلاعات تحال الموجودات في
الشفا

في الشفا واما ما اوردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي ترد ها هنا
وظهر منه ان على الفاضل الشارح ان الشيء قبل وجوده شيء صرف فلا يصح الحكم
عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بما تمسك به حسن بانه مقدور للقادر
وذلك مقتضى تفسيره ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المحكوم عليها بالامتناع مع كونها
نفيا صرفا فاختلط بعضه على البعض من الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا للغير والثاني
محال لانه يلزم منه ان يكون للامكان امكان والجواب عنه ان الامكان في نفسه
اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج
امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء دل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه
ومن حيث كونه عاما العقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل
بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان
الجهل هو حصول صورة في النفس غير مطابقة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات
العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في
الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل كونها موجودة من حيث
هي محكوم عليها واما قوله الامكان للحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل
وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لانه يصير الشيء
لا يكون حاصلا في غيره والجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه بالعرض وهو صفة
للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون
كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة للمضاف اليه والحال لم يوجد مثل هذا
الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان
صفة اضافية مستدعية لوجود المضافين فهو انما يحقق بحسب ثبوت الماهية والوجود

ولزم منه تقدم الوجود على الامكان **والجواب** انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من حيث ذلك ثبوتهما على في الخارج لكنه من حيث تعلق موضعه الناشئ في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي كالحالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في المقدم تعيينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة والهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة **والجواب** عنه بما مر من الفرق بين الامكان عند تعلقه بما في الخارج وان امكان تلك الاشياء صفة لماهيتها المجردة عن الوجود العارضة في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان فيها عارض كعرض في موضوع وهو اضافة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة المعاني اليه واما قوله لو تسلسل الشيء لا يحدث الا اذا كان وجوده اولى ولا يحصل اولى الا اذا كان له مادة فلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حال الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما انتفى بعدها واما الكبرى فلما مر **والجواب** عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن كونه اولى به والحدوث مسبوق بعدم يحدث به غيره لاخرجه عنه ولا متقدم عليه في وجوبه انما عقيب ان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام متعلق بشرائط منها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما شمل العلم الالهي على بيانه **قوله** الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما احتاج الا ان من هذه الى ان يكون باستعمال الوجه وانه ممتنع ان يكونا في الزمان معا **اقول** يريد اثبات الحدوث الذاتي الذي للممكنات ولما كان يحصل لحدوث الذاتي مساعلا بعض الناخر الذاتي

الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما وقدم الشيخ تحقيق معاني التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي اعلم ان التاخر الذي هو من غير مقابل التقدم ويقال على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى الحسي الزماني والثاني المرتبي اي الوضعي الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث الشرفي والرابع الطبعي والخامس المعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد هو التاخر الذاتي والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى الآخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه كالتالي فالمحتاج هو المتاخر الذاتي عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط القياس الى الشرط والمتأخر المعلولي لا يفارق المتقدم بالعلية في الزمان ويمتنع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا وعلة لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر الطبعي يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس وان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم ويقال المعنى المشترك بالتأخر الطبع ويخص المتأخر المعلولي باسم التأخر الذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال وهذه كالمتقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات ايضا في هذا الكتاب وهو معنى المشترك بالتأخر الذاتي والدليل عليه انه مثل بحركة المفتاح واليد وهو بالتأخر المعلولية التي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر الذاتي صريحا على القسم الآخر وهو تأخر الشيء عن غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر اعني الذاتي المعنى المشترك متحقق في وما سواه فليس شيء لان التأخر الزماني او بالمرتبة او الوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره امر عارض له لا لذاته واما التأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا

خصه الشيخ باسم الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر المعلولي يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم العلي والمتأخر الطبعي لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل لوجوبه اولا وهو قوله وانه لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا **قوله** وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه لا حصول ولا ايصال ليس هو بتوسط هذا منه ومن ذلك الآخر في الوجود بل حصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل اليه ذلك الا مار اعلى الآخر **اقول** وهو بيان للتأخر الذاتي بشرحه في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا اعني المتأخر كالمعلول مثلا من آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس من المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس هو بتوسط المتأخر منه ومن علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا من المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مار اعلى المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة ليس بتوسطه من ذات المعلول ووجوده في المعلول ليس بتوسطه من ذات العلة ووجودها ويستدل عليه بان هذا التفسير مطابق لالفاظ الكتاب **قوله** وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا يقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات **اقول** وهذا ايراد المثال للمتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على المتقدم بالعلية فقال الثالث ان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان حين قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان تلك الشيء مؤثر فيه وهذا لا يخلو عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل يوله الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى الخطابة وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر ونسبه الى الركاكة والجواب ان تقدم الشيء على الشيء في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات الا امرا له

والامثلة تعريفه ولا اثباته بل التنبيه على ان امكانه على المتقدم الذاتي فان اكثر الناس يظنون ان المتقدم الزماني شرط في وجود هذا المتقدم **قوله** ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتباره فانه متخلياعن غيره قبل حاله من غيره وقبليته بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود فهو محدث حدوثا ذاتيا **اقول** لما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حاله التي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير فلا يستلزم ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات اذا انفرد عن الغير استحق العدم بحسب الخارج وبحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما خارجان عن ذاته فهذه الحال اعني المجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له بحسب ذاته اعني الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم وما وجوده فهو حال بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي **قال** الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللا وجود فان المستحق للا وجود هو الممتنع فاذن يستحق وجوده مسبوقا بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللا وجود ثم قال فقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد معناه ليس كذلك لان المراد لا اعتبار حالة من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللا وجود والا لكان ممتنعا ولا يمكن ان المراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الاعتبار انفراده **والجواب** ان الملاحظة المجردة عن الاعتبارات لا يوجد لها في الخارج شيء وان كان لاعتبار العقل ان يعتبرها مع وجود الغير او مع عدمه او لا معهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يمكن الا مع وجود الغير او عدمه لان الشيء كما نعرف لا يخلو عن النقيضين فاذن

استغراقها لما لا يكون فيها وبين ما بمعنى استحقاق العدم وامّا بحسب العقل وبعض الاعتبارات فيعبر عنها عن الوجود والعدم معًا ولفظة لا يكون له وجود في قوله الشيء اي لا يكون له وجود الى نفسه وليس بمعنى العدم لحتى يكون معناه انه يجب له ان لا يكون الوجود بل هي بمعنى السلب وهذا من الكلام كل موجود عن غيره وليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وبعض من التشنيع ان يحقق ذلك الملابسة عن اعتبار الوجود يكون زمانًا قبل وجودها بالذات **تنبيه** وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور تساح الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة كحاجة النجار الى القدوم او المادة كحاجة النجار الى الخشب او المعاون كحاجة النشار الى نشار آخر او الوقت كحاجة الآدمي الى الصيف او الداعي كحاجة الاكل الى الجوع او الى زوال المانع كحاجة الغسال الى زوال الدجن ش يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى وأشار الى تفصيل تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها فالاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان كلها تقتضي الحركة لا يحصل موجودة الا بهما وكذلك الحال التي للنفس الساسة التي تصير بها علة الحركة عن طبيعته او ارادته وهي الحالة التي تكون للعلل التي هي فوق جميع العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمه وهو ان ما هي تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا يستضاف الى العلة ليستكمل العلة او شيئا يستضاف اليها والاول اما شيء هو شرط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا هو شرط وهو اما ذات منضافة كالمعاون او وصف لها كالداعي والثاني والذي لا يستضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله او الوقت كحاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة من يعمل الادم وهو من يصير الجلد الادم والادم جمع ملي ادم كافيق وافق وهو الجلد الاديم الذي تم دباغه

ملاحظ

ولقيه وعمّ ايضا على آدم مع كثرة غيه وان عمه والمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او ادمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجود تمام وجود المصنوع لا في كون العلة علة بالفعل والقابل غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة القصّال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وقيل فعال للمانع اعتراض الفاضل الشارح بانه قد يعرض والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها ومصيرها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع مانعها عن التأثير لا يكون علة بالفعل ولتعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك له تأثيرات في العقل فصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم وصح ان يكون شرطا لوجود حوادث على الاطلاق وصرّح ان المصنوع عن علته التامة اذا كان ذلك المصنوع مركبا في العقل **قوله** وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا ش لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله واذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا لكنه ليس لذاته علة يوقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما فرض ابدا او وقتا ما كان وقتا ما ش اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة بل محتاجا الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه لانه يتوقف على ما لم يحصل اي

الامر فرض لم ذاوفيا دون وقت كان ما فانيه مثله **قوله** والفاعلان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب انه لم يسبقه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى ش اي لما تبين ان يكون علة ما موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا تعدد حالها ولا تزول لها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما ابدا فان لم يبعد وان كان من الواجب ان يكون كذلك وجب ان يجب عنه سرمدا الا ان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجوب علة مثلها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتجدد وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبّر عن التقدم ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومأ الى ان مثل هذا المعلول لكونه حقيقة مفعولا وان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان ولا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من الحادث **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان ش هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قوله** وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط ش وهذا بناء على ما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه على تقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان ولم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من ذلك ان مفهوم الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا

وعند

وعند هذا ظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط **قوله** والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث ش التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه وإشارة** كل شيء لم يكن ثم كان فتبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء وسبب وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا ويشتغل عنه بضروب اخرى من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع ويحدث عن السبب او بعد لم يحدث بعد فيحتاج الامكان عن السبب الى وجه للامتناع عنه فيعود الكلام في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه ش الحادث لا يكون واجبا بل هو ممكن والممكن مفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عنه ويشتغل ببيان آخر كما ان العقل يكفيه الميزان المساوي الكفتين لا يمكن ان يترجح احد طرفيه على الآخر من غير شيء آخر ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ان صدور المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض توجهه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب مرجح جذعا اي جديدا وحديثا ولا ينقطع بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر الى ما لا نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال واذ قد صدق المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب فظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وانها ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها والى تمام هذا الفصل التنبيه

والاشارة معًا لاستحالة تحكم اولى ومن احتياج الحكم في تحديده الى سبب وهذا الحكم
مع انه ليس يشهد بعلم سائغ فيه لحد على حكم وهو من الوضوح وهو كون الشي
في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر
الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما يجب
عنه آ غير مفهوم ان علة ما يجب عنه ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان
فمن حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة واما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق
فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين
اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر
فهو منقسم الحقيقة ش يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا
واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثر
مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشي
بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر
وهما ان اجتمعا […] جمعهما فان المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان
او شيء موصوف بصفتين […] واحد […] فهذا التقرير كاف في
هذا المعنى بل زيادة الوضوح […] وذلك الشيئان اما ان يكونا مقومين لذلك
الشيء الواحد او من لوازمه وان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم ينقطع الا ان
من مقوماته وفي بعض النسخ زيادة او بالتفريق […] واما ان يكونا من مقوماته او
من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون
حقيقته […] ذلك اللازم […] ذكره […] ان يكون قبل حقيقته
الاستلزام […] والا يعاد الكلام […] مع جميع التقديرات […] لا يلزم منه […]
اما في ماهيته ذلك الشي او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده […]

كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب الممكن الذي
يلزمه عند وجوده بسبب تعلق ماهيته ووجوده والثالث كما في الشي المنقسم الى اجزائه
او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة
واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط الآخر لان الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي
وكل البعض بتوسط البعض واما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية وقد
يكون بسيطا […] او لما يعرض بعد الوجود كما مر […]
الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشي ليس بحجر وليس بشجر
وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة
كالجسم للسواد والحركة والسكون فان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه والاتصاف
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة […] فلم لا يجوز ان
الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب
ان سلب الشي عن الشي واتصاف الشي بالشي وقبول الشي للشي امور لا تتحقق الا بعد تحقق
شيء واحد لا غير وانها لا تلزم الشي الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء
فوق واحد […] حتى يلزم تلك الامور […] مختلفة […]
الكثيرة عن الاشياء الكثيرة […] وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت شي مسلوب عنه
ومسلوب […] لا يكفي فيه سوى المسلوب عنه فقط وكذلك الايجاب يفتقر الى ثبوت
موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول […] ووجد المقبول فيه مختلف
المقبول كالسواد والحركة […] ان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل
عن غيره ويقبل الحركة من حيث […] والشي من حيث
انه […] مع اسناد جميع المعلولات الى مبدء
واحد […]

الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا
وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على
المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك
الامر قد يكون من مقومات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى […] ان المعلول فوق واحد […] يكون ذلك
الامر مختلفا […] ذات العلة كما مر **اوهام وتنبيهات** قال قوم
ان هذا الشي المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط
واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان
الهوي في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول
ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة و
هؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل واجب
الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم
يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان
ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشي الغني عن الغير الذي هو موجود
لنفسه واجب لذاته […] اكثر من واحد […]
الى […] هذه الموجودات المحسوسة […] الفرقة الاولى زعمت
ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها ونفسها والعناصر كلها واجبة قديمة وان
الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بذكر
ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شي وغير منقسم بحسب
الحد والماهية ولا بحسب المعنى والتقوم ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى
ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشي من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كونها

هذه المحسوسات الموصوفة بتلك المعاني بانها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب
الآفلين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب
لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست
بواجبة […] فذهبوا الى ان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى ان
تاليفها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها متميزة
مجردة من الصورة […] ومنهم من ذهب الى انها اجزاء […]
اما متفقة النوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع
وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او هواء او نار او غير
ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة
معادية لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين
بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة
فمنهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا ان المبادي خمسة
هيولى وزمان وخلاء ونفس والله اما القائلون بان المادة ليست بواجبة
وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لصنفين خير وشرير ويعبرون
عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد عليهم جميعهم
بذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد **قوله** ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم
افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشي عنه ثم ابتدأ واراد وجود شي عنه ولولا
هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد
منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له […] كلية منحصرة في الوجود قالوا
وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لا جلها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من
هذه الاحوال يتوقف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفا على ما لا نهاية له

فلو كان موقوفا فيستطيع اليها مالا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له وهو محال لان من قال ان العالم وجد حين كان الصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم فهو لانه هو لانه فلما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب الكريم واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احداهما الى ان فاعله مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون واكثر من سائر المليين والثانية الى ان بعض فاعله غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فعلى الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ واوجد العالم بالارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها ان تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون ما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والاحصاء في شيء متناهي عدم التناهي وان لم يكن كلية حاصرة لاجادها معا في الوجود وانها في حكم ذلك هذا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاجاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك تمام
ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقفا في وجوده على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيستطيع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تناهي عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص واشار الى هذه الحجة بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة افترقوا في تعليل تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وصاروا فرقا اصحاب الاول المتكلمين فانهم اختلفوا في وجه التخصيص

بالوقت المعين الى الارادة تلك الوقت الى الفاعل اولشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصيص والمقصد لا فرق بين ان الى التخصيص ومن مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير واذن الفرقة المذكورة افترقت الى الاثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم وهم لانه انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويحيلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة ما انما تخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في ذلك الوقت متسعا لانه لا وقت له قبل ذلك الوقت وهو ينتمي الى ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص حذرا من الجبر ومن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عن لم يفعل او لم يعترفوا بالتخصيص ولكن ذكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص ومثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين من جميع الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة ويحضره ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاولى بقوله ومنهم من قال الى قوله ولا يسأل عن لم وبهم اتى المتكلمين بقوله وهو لانه هو لانه قوله وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانيته الاول ويقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى فيها ان لا يوجد شيئا او بالاساءة ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها ﻫ لما فرغ من بيان مذهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل وان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما لان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته

الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا عالما فاعلا وبها يلحق الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه خالقا ورازقا وظاهرا وباطنا وهي التي يكون واجبة له لذاته لا عنه وجوده غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها ان كان الفاعل اما علية او كان عامل الثاني يكون لا يصدر الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى بها وصدور الفعل اولى بالفعل وعرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قوله ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما لم يتجدد الا التجدد تجدده واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر يحتاج او لامر زال الملائكة من الفعل وقتا ما سراء معين او غيره كذلك ما عن او كشيء كان يكون له لو كان وقد زال او عائق وغيره كان قال ﻫ لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو وانما يحتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغيرهم والرد عليهم على الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع امرا متجددا اما منفصلا يتأول حصول الفعل كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ كثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا عيليا من غير ان يضمه فكر كاللعب والتنفس او الاضطراب والطبيعة كالسعي

او من اجل الحركات المرضية او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كالعبث يكون باعتبار من العادة والشيخ اطلقها بناء على الفعل الذي يتعلق الارادة به الشعور ومنه فقط من غير اسبقاق واختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان تجدد الشيء المتجدد انما يكون لحال الفعل المتجدد الذي كالفاعل فيه ويحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد امر آخر ويتسلسل الى ما لا ينقطع وهو باطل واما شامل شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة فان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما لا يصدر الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعرفون تجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم بكونه مختارا وقتا اصلح للتجدد واما امتناع التجدد فيما عدا ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ من ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان مذهب العوام ضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر يحتاج من الفعل وقتا ما اشتمل بعض القول بصلوح بعض الاوقات او معنى يصير وجود الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعتبرون عنه عن ابطاله او جعلته لامر زال كتنع كان زال عنه الوقت الصالح او امتناع كان زال عنه وقت الامكان او غيره بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد ابطلناه قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد كشف لذوي الانصاف

ضعفه على الدوام في كل حال الحس فحال الا ولى ما جاء السبب منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس ما يقتضي كونه دائم الوجود بغيره كما سبهت عليه ق ولما فرغ من الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث الان شرع في تضعيف حجج القوم وحججهم انما تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل ولما يتعلق بالفعل فيما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه ممتنع ان يكون ازليا حدثنا مذكرات الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على الزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود انه كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت بغرض وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد سبقت في صدد النمط فساده وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه استعمل الجواب عن الحجة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطأ فيها **فقوله** واما كون غير المتناهي كل موجودا الكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو وهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على الكل محصلا والا لكان صح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما حمل على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما صح الحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يعترفون بامتناعه فانهم يقولون بمقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور ويخرجه الى الوجود

الى الوجود **وقوله** قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها مع عدها الاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم فيكون فيه الكل اقل ولا يتأتى ذلك كونها غير متناهية في العدم **ق** اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان غير المتناهي لما كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص الانفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلاهما فيهما اشتبه وجوده جميعا في وقت من الاوقات واذ ليس يزداد وما لا يكون فادحا في كونهما غير متناهيين **وقوله** واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له واحتياج شيء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فانه ليس معنى قولنا كذا على كذا في ان الشيء وصف معا بالعدم والتاني لم يصح وجوده الا بعد وجود المتقدم الاول وكذلك لا يحتاج بهم لم يكن الشيء ولا وقت من الاوقات صحيحا ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل في اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية فهي جميع الاوقات هذه صفته لا اسيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف انه لم يمكن الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه ابان يتغير لفظها عبر الامعنى بهذا المعنى **ق** اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت

ان البارئ تعالى اراد في الازل ان يخلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه فعل بالارادة سيقع هذا البحث وبيان الثاني هو كون تحركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما ثبت بعد اثبات ثبوت ان تحركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما ثبت ان يقال لو كانت تحركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل وايضا انه لما اثبت للوجود مبدأ اولا في النمط الرابع كان ينبغي ان يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك في النمط الذي يليه المشتمل على الصنع والابداع ولما كون الافعال لكان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى الحكم بالغايات الكلية وهي ان الفاعلين يكون لافعالهم غاية وانهم يكون لافعالهم غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف العالي من ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادئ لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساق ذلك الى التنظيم التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك سمى النمط الغايات ومباديها وفي الترتيب **تنبيه** اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة فيه مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب **ق** هذا الفرق لمعنى الغني والمتصفات به اعاد معناه المحمول على المبدأ الاول يعني ان لا يكون لفعله غاية ما سوى ذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما ليس من شانه ذلك فهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات الشيء في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة

وجميع الاوقات عندهم ولهذا فجميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهو ايضا هو المتنازع **قوله** والابحاث من اعتبار ما نهيتنا عليه ان يكون للصانع الواجب الوجود غرض عناية الى الاولويات والاشياء الكائنة عنه كان اولويات وما يلزم ذلك لا يصار الى معاذاتها لاجل انما لزم من الخلفات يلزم منها فتتبع بها المعتبر **ق** لما فرغ من الاحتجاجات والحكايات ذكر ما يبطل من مذهب الحكماء هاهنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى المعلولات الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غيره بينهما ومكن ما يلزم ذلك لزوما اذاتيا يعني النفوس الملكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن الحق لا بعد زمان يتوسط شيء آخر واما يلزم من احلامات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فهذا هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا **ق** مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل القياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تتعلق بمسئلة التوحيد **النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب** قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي التي لاجلها يصدر الفعل عن علته الفاعلة ثم قال وهذا النمط يشتمل على بيان مقاصد احدها بيان انه كل فاعل بالقصد والارادة فهو يستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول والثالث اثبات الوجود على ما هو الاول لانه عام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده اما الاول فهو ان البارئ انما لو كان كذلك لم يكن فاعلا بالقصد بالارادة وحينئذ كان هو جل وعلى يكون القول بالقدم اشاعن والقائلين بالحدوث الذي علته هو لهم هو

من جانبه والجهات الثلاثة لا اضافة له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها تابعة الوجود غيرها
ثم لما ذكران الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكران ما يتعلق في شي
من هذه الاشياء بغيره فليس بغني بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كالعكس لنقيض
للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شي من هذه
الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى
للفقر الا الافتقار في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لا فتقر
في شي من الثلثة الى الغير لا فتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان
يريد بالفقير شيا آخر فلابد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي
ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيا واحدا فهي خارجة عن قانون الخطابة بل
وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود ولكن مفهومه غير مفهوم الجمهور وعمل
ذلك معتمد على ان قوله لما افتقر في شي ما فقير ليس بكذا لان الموضوع هو الفقير المقيد ومحموله
هو الفقير المطلق وذلك غير ما هو من لنا الحمل في شي موجود وايضا هذا الفاضل
قد صدر شرحه لهذا الفصل ان قال الشيخ في هذا الفصل ذكر ان الغني هو الذي لا يفتقر
الى الغير لا في ذاته ولا في شي من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي
لا يفتقر الى الغير في هذه الامور قضية مشتملة على موضوع ومحمول معنى واحد لان
المحدود والحد شي واحد واذا كان كذلك واريد ان يكون ما قابل الحد وما قابل المحدود
بان ايهما ايضا شيا واحدا ويكون كلا هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو
الحيوان الناطق وما ليس هو حيوان ناطق فليس بانسان ولا ادري لم صار الاول معرفا مقبولا
والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا على ان قال ان الشيخ قد حال في الاول
ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان
يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سواء لا نظريا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف

لم يورد الاحتياج لان الذي هو حذف الغني به تعريفها بما يقابله بل اورد التعلق الذي هو اعم منه
في افادة معناه وهنالم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعمالهما بمعنى
متقاربين تنبيه اعلم ان الشي الذي انما يحسن به ان يكون عنه شي آخر ويكونه كذلك
اولى واليق به من ان لا يكون وانه اذا لم يكن عنه لم يكن ما هو اولى واحسن به
مطلقا الى حال لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا فهو مسلوب كمال ما مفتقر الى
كسب ان قوما من المتكلمين يقولون افعال الباري جل ذكره لم يخل من الاولوية
فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه ولاجل ذلك خلق الله
تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم يجعل الله تعالى مفتقرا الى استفادة
فضل منه وتقريره ان الشي الذي يحسن به ان يفعل فعلا ولو لم يفعل لم يحسن به
من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من
شي آخر حاصلا وما صفتان له لحسن بهما مطلقة والاخرى كالتبيه اضافية الى شي آخر
وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شي آخر ويظهر من ذلك ان
ما ثبت حصوله يستفيد بما ذكر الشي من فعله وفعله غيره واذ هو في ذاته ناقص كمال
مفتقر في كسب الكمال الى غيره تنبيه فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول
ان تفعل شيا لما تحتها لان ذلك احسن بها او تكون فعاليه الجميل وان ذلك من المحاسن والامور
اللائقة باسنان الشريفة وان الاول الحق يفعل شيا لاجل شي وان الفعل لمية وهذا
تصريح بالمقصود الذي اي ما انه في الفصل المتقدم هو كالنتيجة لما قبله وهو اجمع ومن
وقد جعل الحكم عاما ماشيا الى جميع الامور العالية التي هي اقدم الجميع واتمها ابدا
وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول والمجردات مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية
غير تام من وجه بل الجميع من حيث يفيد وجود تلك الغاية وان ذلك يقتضي كونه مستكملا
بذلك الوجود والثاني من حيث تتم ذاته بما تمتد تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث

ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما في ذاته وواحدا لا كثرة فيه ولا شي قبله
ولا معه فاثبت ان لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله تذنيب انعرف
ما الملك الملك الحق هو الغني المطلق ولا يستغني عنه شي في شي وله ذات كل شي لان منه
او مما منه ذاته فكل شي غيره فهو له مملوك وليس له الى شي فقر ما سياق الكلام يقتضي
ان يوهم هذا الفصل التنبيه والذي قبله التذنيب ولا شك في ان التقديم والتأخير
وقع من الناسخين وهذا الفصل يشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء
احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شي في كل شي اليه وهو اضافي
والثالث كون كل شي له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شي منه فانه لما كان كونه
غاية الاشياء هي كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه
تنبيه انعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين
لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا
بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحوال على ما
ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق
هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشي يعود اليه واعلم ان الذي يفعل
شيا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص بعد تعريف
معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيا
ينبغي للمستفيد اي يكون ينبغي من هو قابل له ان يقبله والثالث ان لا يكون لعوض
وباقي الكلام بيان العوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظه ينبغي مجمله
يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما
ينبغي والحكماء لا يقولون الحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سواهما
واقول هذا الكلام يقتضي كونه جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية المعتزلة

يقولون الحسن العقلي والما فقهاء يعرفون الاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء
ايضا باجمعهم يستعملون هذه اللفظة غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل
الاصطلاحي بان اوردوه للحسن العقلي بما ليس لعلة كونهما في اصل اللغة دالة على معنى آخر
منقولا عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة تقال بغيته
اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما افترا ان واعلم ان الشيخ
في امثال هذا الكلام انما يستعمله للخواص والعوام مجرى واحدا يجريها لكنه ان ذكر هذا
الفاضل لا يليق به لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه
عن ذلك ثم انه قال المتعصبة حال العائدة الى الغير او لم يكن معتبرا في الجود لوجب
ان يقال الحجر الذي يسقط من سقف ووقع على راس انسان ما جاء ذلك احدقه
انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد المكون من صدر عنه
للفوائد الذاتية لا بالعرض وها هنا حصول ما ينبغي لم يحصل من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات
هو حركته الطبيعية وهي استعادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال غيره وانما وقع على راس
انسان بالاتفاق لا عائق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بل القتل يقتضي
لاختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب آخر يقتضيه الذات عند اختلال الاعضاء ثم
ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا للموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي
لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض
وهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القتل والكي والقطع والمرض فانه يصح
ويبرأ المرض بالعرض والمنفعل بالذات بطبعه مضادة لا لكيفية الغير الملائمة وهكذا
حال سائر الفاعلين بالطبيعة فانها لا تعد غيرها بافعالها شيا الا بالعرض فان قيل
فلم لم يعد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف الجواد يحتاج
الى ذكر هذا القيد لكنه للمعرف للجود لم يحتج اليه كان من عرف البارد بانه شي مبرد عنه

كعشق كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف الشيء وجوده بانها كعشق كذا وكذا
لم يحتج الى ان يقول اما الذات واما ما لا قصد ويقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع
من غير ارادة او بارادة فهو يستكمل اما بنفس فعله او بما يستعقبه فالجواد هو كل فاعل
يكون اشرف مرتبة من صفة المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي
يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به اخر اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا
النمط واقول ليس ما قصد ان ما ذكره في الموضع المذكور هو ان الفاعل الذي لو لم يفعل لما
قبح ذلك به وثابتا في المجهول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب لكمال وههنا
بانه متخلص اي مستفيض فظهر ان هذا ليس اعادة لذلك الكلام هذا الفاضل اشارة
والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما يعرض
ويستحق عند الانسان من نقيضه ويكون عند الحكماء اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال انه
انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان يطلبه واراده اولى به من ان لم يكن غرضا
فاذن الجواد والملك الحق لا غرض لهما والعالي لا غرض له في السافل ه الغرض من هذا فعل فاعل
يوصف بالاحسان فهو تخصيص من العادة والعالم ويدل ان الباري جل ذكره انما يفعل الغرض
ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعود الى الغير لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه جوادا
فاشار الشيخ الى انه ان يفعل لغرض فلابد من ان يكون ذلك الفعل احسن من تركه لان الفعل
الحسن في نفسه اذا لم يكن احسن للفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق
لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل في السافل اذ لا يمتنع ان يكون له غرض
الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها تنبيه
وفي نسخة تتميم كل ذي حركة بارادة فهو يتوقع لحد الاغراض المذكورة الجهة التي هي كونه
متفضلا او مستحقا للمدح فيجاد عنه فيكون فعله لاجل من احركه بالارادة ه معناه ان كل
متحرك بالارادة فهو مستكمل فينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال ليس
بمتحرك

متحرك بالارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يبادئ التحريك
وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال
من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه لا مدخل له في انحصار الغنى الا ان يكون الانسان يذكر
الحسن بنزاهة ويحمد به ومن تركه ويكون تركه ينقص منه ومثلبة وكل هذا ضد الغنى
ما يتبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل في وجه اخر وهو ان يقال
الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن ويكون
الفعل الكامل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاحسان الفاعل اياه فهذا هو الوهم
وقد نبه على فساده بان قد يبين ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان
عار الغنى بل المقتضي للاحسان كونه مما يتنزه به من الذم او يحمد به وضرب مستحقا
للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه
كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم والذي يقتضي الاخلال به مع وجود ذلك استحقاق ذم
فهو واجب والذي الى القبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما ذكر الشيخ كثيرا
مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد في استحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص
من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة لا يجد ان تطلب محلا الا ان
تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام
على ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانا وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدي
سبيل تفاصيلها ه لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الموجود السافل والحوج
عليه ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز
ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف وذكر
في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم
الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المرتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع
الله تعالى

كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات بمقتضى افاضة ذلك النظام على حسب ما الترتيب والتفصيل
واللذات المقتضية في جميع احوال العقلاء كالفيضان عنها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى
بمخلوقاته وهذه جملة وبعد بيان تفصيلها مما يتبعه قال الفاضل الشارح المقصود
من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وجه
نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي
باسرها باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من يفعل بالارادة ففعله اولى به فاذن
هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي
الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن ولا ايصال النفع
الى الغير لانا نقول الاتيان به منزه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم فوجب
يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل
ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اشتغل على عنايته وجب تفسيرها
بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل
بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادئ العالية لان النمط
لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادئ الاول غاياتها افعالها وجه التلفيق
بين الفصول ان الشيخ لما اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلاثة لانها مما لا
يشارك غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وهو الغنى لانه دال على ذلك بما بين
في الفصل الاول واثبت المطلوب به صريحا في فصلين بعده ثم قدم الملك فتكلم بعدهما
وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان الفعل
مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادئ العالية جعل الحكم عاما
ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر مشعرا بالابهام انه تابع لارادة تبين ان
المبادئ التي كلامنا فيها ليست مما يباشر تحريكها وما هو مزعوم كذا لو نظام الكل ثابت مع
شي

مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال
الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما تعني انه لو فعل بالارادة لم يلزم
ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم
وكان الزام الشيء على نفسه فان ذلك انما هو في حق المعتزلة ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية
لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا اخر فبينه
فظهر ان الحجة خطابية من باب الظاهر اقول وهذا الفاضل لعل انكر الحجة
خطابية وعرف ما قيل انه كالخارج عن قانون الخطابة والحق عن قوله ما تعني بقوله
الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن
كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون
الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما
ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الظاهر اولى من منعه من الامر الظاهر
في الكلام من الانصاف تنبيه وقد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما
كلية وبارادة جزئية وانت تعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة لا يجب ان يكون
ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفعلها لم يحتج ما نفس وكانت ارادة
مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتحدد ويتصرم على انقطاع
او على اتصال بل اما ان يكون مثل الطبيعة او مثل وقتها والامور التي امة لا يجوز ان
يقال لم ان شيء لها متوقع او حاصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم ان لي حاصلا من مطلوب
بل كل كمال لها حاضر حقيقة ليست جزئية ولا ظنية ولا عقلية وانت تنسب اشكال
ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في انه يحصل منها صورة
واحدة كاملة حالها لا نقص الواحد منها مرتبطة ببدنه من حيث نهيه لتطلب مبادئ
الكمال عنه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي صاحب الارادة الجزئية

او صاحب الارادة كلية متعلق بها النيل ضربا من الاستكمال ان كان وفيه بحث ه
قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقل في هذا النمط بانحاء طرق وهذا الفصل
مع ان بعده فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى والحق انه لم يقصد اثبات العقول
اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى
المحركة للافلاك ولزم من ذلك اثبات العقول فيما قصده ه ببيان ان المبدأ الفاعل
لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقال
قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعاقبة عن ارادات كلية وجزئية وتبين
ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى اعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث
الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها اما ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام
عن الاجسام وقواها لا تتصور الكليات فتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفعليتها
الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى العقل والثاني هو المسمى النفس لكن محرك السماء
لا يجوز ان يكون عقلا لسلبه امورا لا اول ان العقل المحض لا يحتمله نقر وما يكون ذا ارادة
شبيهة بالغاية المذكورة وقد عرفت في اخر النمط الثالث ان محرك السماوي يطلب
بارادته ما هو لحسن واحب والثاني ان المراد الكلي كامر ليس مما يتجدد ويتصرم على
انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا ما هو
الطبيعة او متعددة بها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال العقلية المجردة المحضة كالعقول
لا يجوز ان يقال كان تماما من ليصل مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا ان وقت
مع حصول طالب له بل يكون كاملا حاضر حقيقة ليس حركته متصرمة ولا طبيعة
ولا عقلية لان الطبيعة ليست مما يكون سببا للحوادث الجسمانية وهي مبراة
عنها والحركة السماوية متعلقة بذلك وانه مرتبط لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال
ويتغير لحسمه ما يطلبه الحركة ثم يعوقه اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي
لا يكون

لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة بطلت
مبادئ الكمال منها وقد صارت بذلك متجددة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط
لكانت جواهر متباينة فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما
نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه الشارح من
او صاحب ارادة كلية مفارقة وقد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة منطبعة
فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما
ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية
كما وصفنا موجدا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح على الرأي
على سبيل القطع والبت هو واجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة
الكلية والحركية يمتنع ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط وتتم الحركة المتصلة **اشارة**
وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي لما سبق ان يكون
اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي ه يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي الشبه
بالمبادئ العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادئ فيقول
قد تبين بما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا والمعنى هو ان يحس او عن عقلي
والصادر من الحس والخيال يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا
التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن العقل
العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان
يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة
الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم من غير الذي يغضب
وايضا لان كل حركة الى لذة او غلبة على الغير لا توجد في الحيوانات متناهية فاذن هي
اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي **قوله** ولا بد وان يكون لمعشوق مختار
العقل

اما لينال ذاته وحالة او لينال ما شبههما ه كل تحريك ارادي فهو لشيء مطلوبه
المريد وعنا وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام
الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون
تحريك السماء لمعشوق مختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا يحصل الذات او شيئا
يحصل الذات فان لم يحصل الذات وجب ان يحصل الحركة والا لكان الطلب طلب اللاشيء
وهو محال والشيء الحاصل بالحركة يكون اينا ووضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات
وحينئذ اما يكون الحركة لينال ذات المعشوق واذا كان المعشوق يحصل الذات ولحركة
لاجل الوجه عن حصول ما للمتحرك فاما ان يكون ذلك الحال حالا من المعشوق كمماسة
او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلا فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لنيال حال من
المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه وحينئذ ان يكون مما يناسب اما
ذات المعشوق او حالا من احواله والاول لم يدخل المعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون
الحركة حركة لاجله هذا خلف واذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان المعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال
ذاته وحاله او لينال ما شبههما **قوله** ولو كان للاول لو تعطل او طلب المحال
وكذلك لو كان الطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر ه اي
ولو كان المعشوق مما ينال التحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون
حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان
يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال
والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يصدر بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية
يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل ذاته
بالحركة او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه ليس من شأنه ان ينال وظهر ان
المحرك

المتحرك انما هو لنيل الشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحركه لنيل شبه مستقر
كالكمالات التي يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر
والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب
المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر **قوله** فلا ينال بكماله الا على تعاقب
يشبه المنقطع بالدائم وذلك كما كان للمبتدئ الا حد يستبقي نوعه بالتعاقب ويحفظ
كل عدد يعرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل لا محاله ولنوعه او صنفه حفظ
بالتعاقب ه اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع
الحاصل من الحركة بالدائم لاجله وذلك اذا كان المتبدل من الجهات مما يتغير القارة
بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد عرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى
الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب ه الشبه
انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم **قوله** فيكون المشوق
متشبها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة وانتشاعنه الخير الفايض
من حيث هو متشبه بالعالي لا من حيث هو فاضح على السافل ه فيكون المشوق يعني
محرك السماء متشبها بخير ما من الشبه وفي بعض النسخ فيكون المشوق بفتح الواو
شبيها يعني يكون ما اليه مشوق المحرك هو تشبهها بالامور التي بالفعل يعني المعشوق
وهو العقل من حيث انتهاء القوة وانتشاعنه الخير الفايض يعني حال كونه انشاع عنه
الخير من حيث هو متشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة
عن القوة واما بالقصد الثاني فان يترشح عنه الخير حالة التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي
ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه
ويترشح عنه على ما غيره **قوله** ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي ثابتة فيها وانما يخرج
ما بالقوة فيها يخرج الى الفعل ما يمكن من التعاقب ه يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل

المشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان للخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير
المتناهي الحركة لا يتصور الا في الوضع فقط لان كما سيجيء في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان
تتغير في مقولة منها التي هي الكم والكيف والاين حادث لا يخرج له من القوة الى الفعل الا
في الوضع واما قال التي هي مبادي فياضة لان الاجرام الشريفة تفيض انوارها على الاجسام
السفلية بحسب اوضاعها والمبادي ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدة لها واهبة
وصفها بانها فياضة وانما جرى ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى ما بالفعل بما يمكن من
التعاقب ولذلك يحصل التشبه بهذا القدر على الكمال واتم وهو افضل بالاستدارة والتشبيه
لاستماله على ان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التشبيه على وجود الخواص
المتشبه به اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع
السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها آخر متشابهة لشابهه في المنهاج
وليس كذلك الا في قليل ه من هذا التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف
الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد
اشار في موضع آخر الى ان كل فلك فهو يحركه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ
في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونها واحدا في الفصل الذي يتلوه
ويقرب من الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية
واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا
وليس للاولى كطبائع يقتضي وضعا معينا والا لكان التقارن منه بالقسر ولا جهة معينة
فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه
اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع لا
ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تابع لها
واذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبهة بها والعلم

ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم وكل
فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه
الحركات في الجهات والاقطاب وانه يوجب تصوره وانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه
التام لا عالة فيه وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات فلك البروج
غير ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح
بان نسبة الفلك بالفعل هو ان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا
معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتيازه كل عقل عن آخر مدخل في ذلك واذن المتشبه
به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية الحركات
جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي
وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دللنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها
المختلفة طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف
مسوليتها الماهية كما يجيء بيانه ولا يكون كل جسم يقابله الآخر كمخالفه والجواب عنه
مضافا للامام انه لما يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد عرفت فساده **وهم وتنبيه**
ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد وقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة
ولكنها لما كانت سواء لها ان تحرك الى جهة اتفقت عنها الغرض الحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب
الحركة على سمت بقاعة الملك وانه لم يكن الحركة في اصلها لاجل جهة من الحركة لما استحق منها
الحركة من الغرض ومن حيلها على سمت بقاعة وعن هو قول لو جاز ان يتوخى سمته الحركة
مع التساوي جاز ان يتوخى الحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان
تسكن سواء لديها الامران مثل جميع الحركتين ثم كان ان يتحرك كان اشبع للسافل اختيارية بل
اذا كان افضل من تهالا يحتمل لاجل الا ول بل انما طلب شيئا ليا فيتبعه نفع فيجب ان
يكون سمته الحركة كذلك ه قال الشيخ في سائر كتبه ان هذا ما سمعوا ظاهر قول الاسكندر

ان يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة
الفاسدة التي تحت كرة القمر وكان استعملوا ايضا وعللوا بالقياس ان حركة السماوات
لا يجوز ان يكون لاجل شيء غيره وانها لا يجوز ان يكون لاجل معلولها ثم ارادوا ان يجمعوا
بين المذهبين وقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق
اليه وان اختلاف الحركات كان يختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا
ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد مضيا في حاجته سمت موضع له غرض
له الى الطريق لحسن لحصل حصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر ضيف الى
ذلك ايصال النفع الى مستحق وجب من حكم خيرته ان يقصد الطريق الثاني وانه لم يكن حركته
لاجل نفع غيره من لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك يسعى على حاله الآخر واما الكون
للحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا نقض هذا الوهم ثم قال
في ابطاله واقول ما يقول لمن لا وانه ان لم يكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصدا ما
لاجل شيء معلول ليس يكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض
في نفس الحركة حتى يقول لها ان السكون كان يتم لها بخيرية تخصها والحركة كانت
لا يضرها في الحركتين نفع غيرها وان لم يكن احديهما اسهل عليها من الثاني اولى غير ملحوظة
الا بنفع وان كان اسالة المانعة عن تصير حركتها النفع الغير استحالة تصيرها اعلاه لاجل
الغرض من المعلول لا يقدم العلة الموجودة في قصد اختيار الجهة وانه يمنع هذه العلة
قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال وذلك
لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء آخر
فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الا كمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله
الشيخ في هذا الموضع وهو واضح وقال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة
لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل علاف السكون فلو كان المقصود يجبر لها
كان

كان حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم
لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ نفي السكون
على الكلام مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانتفاء التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك
به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيئاتها ان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة
لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الافلاك على السواء
والعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئاتها
الى مثل ذلك **قوله** واذا كان كذلك فوقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على المتبع لاختلاف
من المنفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد ه اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل
ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما تاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم
صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** وان جاز ان يكون المتشبه به الاول
واحدا ولاجله تشابهت الحركات في الهادوية منه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول
الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد
يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها له من
حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به عشق
او شيئا امر كامنة ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما
يجوز لو صح على الاول كغيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها الذات فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب
عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة
وقد يكون قريبة ولذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به
لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى واذن ليس هو متشبها به الا
مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار

العلة الأولى وما به تمتاز كل حركة عن غيرها باعتبار ذلك المعشوق الذي هو موجود خاص
والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة الذات لان المتصرم لا يجب
لأمر ثابت وإذن هي للفلك لا تستحب دواتها بل بسبب شيء آخر هو التشبه ولا يجوز
ان يكون نفس الحركة بسبب شيء آخر لا بسبب ذات الفلك وأن يكون استدامتها التي هي هيئة
تابعة لها بسبب شيء آخر أعلى **زيادة تبصرة** إلا أن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه
هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة فإن قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون
هذا فكيف هذا وجوز أن أنه إذا كان للحركة بد تشبهها بما ناله شوقا على العقد أمران يعرض
منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات
تتبع انفعال نفسك وإذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح حقي فاجتهد
واعلم كيف يمكن ذلك وأنها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وإن كانت خيالات
عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وإن عند الحق للمعقولات في
نفسك تشبيها وحكاية لها فخيالك بحسب استعدادك وربما أدت إلى حركات من بدنك
ثم أن التشبه ضربا آخر من البيان مناسبا لما كان فيه فاسمع **و** فنقول ان
محرك الفلك إنما يخرج بتحريكه إياه أوضاعه من القوة إلى الفعل طلبا للكمال اللائق به
والأوضاع الخارجة إلى الفعل وإن كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات بالقياس إلى الجسم
لا بالقياس إلى محركه والكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدإه في تحصيل ما هو بالقوة
لكن الكمال والتشبه أمران يتعلقان على أشياء مختلفة الحقائق السكيك وفي ع اللائق وأدون
هاهنا شيء يحصل للمحرك كل ذلك بالحركة يقع عليه باعتبار حقيقة الحركة اسم
الكمال وباعتباره مقيسا إلى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل
أنك بعد أن عرفت وجود تلك الأشياء بالإجمال فليس لك أن تكلف نفسك تصور ماهيتها
المطلقة بالتفصيل فإن القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور
ماهيته

ماهيته
ما هو أقرب إليها منها مثل كماهيات كثير من كمالات العقل حلولنبيه بالتفصيل لكنه
هاهنا ثم أشار إلى ذلك بما يزيد الاستبصار في هو ذلك عنه صدق وإلى التحريك على التحقيق
المتصور بصورة عقلية وأورد لذلك مثالا واضحا وهو أن القوة الخيالية في الإنسان
التي هي المبدأ الأول للتحريك بدنه لا يستطيع عند علمها أن نفسه الناطقة في أفكارها العقلية
بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الأفكار من حيث تمثلها محاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك
الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة أو دهشة أو سكون أو غير ذلك فيشاهد
منه الأمور ثم إذا جاز أن يعرض للفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل فيه من صورة
ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل للنفس من صور كمالات مبدائه
المفارق الحاصلة بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة لأنها محركة
للفلك بتوسط صورة حسية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة
بعينها فأشار الشيخ إلى ذلك بقوله وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة أي الجهد في التأمل
والارتياض بالفكر لا بالنقل عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس
الفلكية واضح بعد ما اطلعت على أحوال نفسك خفي قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكية واجتهد
وباقي الفصل واضح وهاهنا قد تم كلامه في غايات أفعال النفوس الفلكية لكن لما كان
ذلك مشتملا على إثبات عقول فعالة هي مبادئ تلك الغايات أكد إثبات العقول بضرب
آخر من البيان وذكر هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله **تنبيه** القوة قد
تكون على أعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على أعمال غير متناهية
مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الأولى متناهية والأخرى غير متناهية وإن
كانا لا يقال لأمر هو غير الكميتين **و** النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية التي تلحق
الكم لذاته وتلحق كل ما له أو لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم
المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي

المقدار ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لا نهاية المقادير
التي تحتمل الاتصال معه يمكن فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الأعداد أعني مراتب
الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم وعدد كالعلل يعرض النهاية واللانهاية
فيه ظاهرا أما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر منها عمل
متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد فيعرض لها النهاية واللانهاية فيه بكون بحسب مقدار
ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والقوى تكون بحسب المقدار تكون إما مع فرض وحدة العمل في اتصال
زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث هو حركة أو كثرة والقوى التي
الاعتبار الأول تكون مختلفة على أن أولا تقوى بفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة
كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها أقل
أشد قوة من التي زمانها أكثر ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني
قوى يفرض صدور عمل منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة يختلف أزمنة حركات
سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك
أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور أعمال متوالية
عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد
أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية
عدد غير متناه فالاختلاف الأول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة فإذا
تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالتناهي
واللاتناهي على الإجمال وكان مراده مختلفا في التناهي واللاتناهي بحسب المدة أو
العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء
التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر أن التناهي واللاتناهي يقالان للقوى
بأحد هذين الاعتبارين مع أنهما يقالان لغير الكميتين يعني ما لا يكون الكم أو الطالع وكم
بهذين الاعتبارين

إشارة الحركات التي لها حدود أو نقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ
عن محرك موصل يكون في آن الوصول والبلوغ موصلا بالفعل فإن لا محالة ليس ما يل
المفارقة للحركة وغيرها كما لا يقع في آن ثم إنه يزول عنه كونه موصلا في جميع
زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون يصير في ذلك غير موصل دفعة وأن في ذلك الآن لكونه
الشيء مفارقا أو متحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي فيه
صار موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة **و**
يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير أن يقع بينها سكون
ليبين أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم أن القدماء
اختلفوا في هذه المسألة فذهب المعلم الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون وذهب
أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات
والحجة المشهورة لمثبتيه أن المتحرك للحد ما بالفعل إما حين واصل إليه في آن ثم إنه
إذا تحرك عنه فلا محالة حين مفارقا أو مباينا له بعد أن كان واصلا إليه في آن
ولا يمكن اتحاد الآنين لامتناع كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا
فإذن هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في إبطال
القول بالأجزاء التي لا تتجزأ فإذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن أن يكون
في ذلك الزمان متحركا لأنه ليس بمتحرك إلى ذلك الحد ولا عنه فإذن هو ساكن وهذه
الحجة ضعيفة لأنها تبنيها دائمة في الحقيقة المفروضة في الماء فإن المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة وقد أبطلها الشيخ في الشفاء بأن قال مباينة المتحرك للحد الذي هي
حركته عنه إنما يقع في زمان كالحركة فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة فليس
يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لأنه طرف الحركة عن ذلك الحد
وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئا ليس فيه حركة وإن عنوا به آنا يصدق فيه الحكم

على المتحرك بانه مباين وهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون
المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد الذي
هو الموضع المباين لذلك الحد فان قلت كما ان [illegible] لا [illegible] المماسة لا مماسة
فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة
الموصلة الى الحد المذكور انما تصير علة موجدة [illegible] لكونها مزيلة للمتحرك
عن حد ما فتوجه الى حد آخر مثلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد
المذكور ولكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا واذن هي موجودة آن الوصول والميل
من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة ولعل المباينة
لا تحدث الا بعد وجود ميل آخر يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن
الذي يحدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في
جسم واحد كما مر واذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم
الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول
الشيخ عبر عن الحركات المختلفة التي [illegible] حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة
فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة [illegible] امثال الحركة
في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ثم
ترجع عنها فهي تفعل ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان
الشأن في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط [illegible] واما [illegible]
الرجوع ليكون اشمل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي تمنع بها الوصول
والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي تمنع بها الوصول
بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا تمنع بها وصول الا بالفرض
وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية

على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل الميل لانه انما يسمى
ميلا باعتبار تحريكه وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليدل
على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة
والحركة وغيرهما مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم ان لم يعد كونه
موصلا الا بقوله لا يكون الشيء مفارقا ومحركا وانما قال [illegible] المحرك كونه موصلا
مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك الحد لان المحرك
الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا
وتزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك الحد
الى ان الانتهاء المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون مصيره
غير موصل دفعة وان بقي زمانا الا موجود الى زوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان
الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان يتخلل بين الزمانين آن
فلا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه عن النقيضين ولا
يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه اثر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان
مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال الذي هو معلول ايضا
حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذكره فان
الميلين المختلفين لما امتنع الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
ولما كان وجود الميل الاول لا يجتمع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني
ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل غير الآن الذي صار فيه موصلا
دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان
الميل الثاني لم يحدث فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني
الميلين معدومان وههنا تمت الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة

تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل
والا لكان للآن [illegible] والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي
الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج
او دفعة [illegible] يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده [illegible] قال
الفاضل ليس [illegible] استمرار عدم ذلك الآن في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء
عدمه ومعلوم انه ليس في جميع الزمان الذي بعده [illegible] ان آن [illegible] الزمان الذي هو
في حقيقته [illegible] بل [illegible] ولا يستقل ان يتصف الشيء بصفة في زمان
ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ
والاشكال باق عليه [illegible] اقول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول
لان زمان الحصول [illegible] يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول
في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرض في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي
سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال
وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان
واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض ان يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان
كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من آن الحصول يكون هو حاصلا فيه ولم يلزم من ذلك تتالي الآنين
الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي
بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة
حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة حتى
لا يكون هناك آن واحد وتبطل الحجة اقول على الوجه الاول [illegible] الحصول على التدريج [illegible]
الشيء والذي [illegible] لا يمكن ان تحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الحركة
يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك
الزمان

الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول
القسمة الى اجزاء وهي قبل عروض القسمة لا تكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون
لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرفه فان
قيل يجب ان يحصل [illegible] بالجميع ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا [illegible] الاعتبار
الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله الحصول لا على التدريج بل اما في طرف زمان
فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال
منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا
فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون في الربع
مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما
بين طرفيها فان جميع ذلك انما يكون في زمان وفي طرفيه او فيه دون طرفيه ولهذا حكم الشيخ
بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه
ويحسن ذلك من صورة النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف
الخط وليس صادقا على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق
على نفس الخط المتصل وليس صادقا على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر
غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان
ذلك يقتضي [illegible] الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي [illegible]
الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا
فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك [illegible]
مفصول [illegible] سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا
من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة
ولا مما تكون منطبقة على الازمنة حتى يتهيأ فيها اذن مما توجد في الازمنة وفي اطرافها

والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك بحث
من ايراده اياها بعد ما ذكرها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة
اشتمال ما ذكره على ذكر الحركة كالموصل واشارة الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم
هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر ما يلزمه ويوهم زواله بسببه
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بامكان وجود الميل الى لا
لم لا يجوز اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم يجوز وجودهما في زمان مختلفين
فصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وتمام الكلام في كل واحد من
هذه المواضع كغاية قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فلكون غير الحركة
التي بها يحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يحفظ الزمان المتصل
وهي الدورية لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب وهو ذكر
وهو ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي الى المسافة
الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي
هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان
لا يكون لها اول ولا آخر من الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق
بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فهي اذن وضعية
دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى
الحركة المستقيمة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير
المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو كم واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله
في الاتصال والوحدة فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما لا حركة متصلة دائما سوى الدورية
وقد علم من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور بكل الافتقار فايدة
اما يجب ان يقال ما قاله بعض هو صل ولا يجب ان يقال ما قولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة
التي

التي هي الحركة منسوبة الى ما يحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيها ما هو اقل حركة ومفارقة
وان زوال كونه موصلا واقع دفعة هذه الفايدة متصلة بالفصل المتقدم وهي ان
المحرمون يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي ذكرها الشيخ عند اساس الآن
الثاني ان المحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من يأتي منهم في مطلوبهم فان
المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان
ولا يوجد فيها شيء هو اول لها لان كل جزء يوجد منها فانه منقسم ايضا الى اجزاء يتقدم
بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المحرك
مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المحرك صار غير موصل بعدما كان موصلا
او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل يقع في آن كما يقع في زمان
وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدل لفظة
المباينة بالمماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحج التي يكون
فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج
الصحيحة في معانيهم فسادها لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا مما يمكن
ان يقع تصحيح هذه المسألة تذنيب فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة
عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية قد مر في الفصل الاول من الفصول
الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون اعمال لها حركات غير متناهية
وتبين في الفصل الآخر ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان
يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غيرها ولما كان هذا
الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد
بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة والعدة اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون
جسم ذو قوة غير متناهية عن كونه غير لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك

يقوم جسما اما من مبدأ او فرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه حرك اصغر
من ذلك الجسم بتلك القوة بعينها حركات من ذلك المبدأ المفروض ووقع الزيادة التي
في القوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا فيصير متناهيا بيان امتناع كون
القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت
جسما فلا يخلو اما ان تكون تحريكها الحركة للجسم القسري او الطبيعي لانها اما ان لا تكون علاقة لتلك القوة
او تكون والقسمان باطلان اما الاول فلما اشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما اشتمل عليه
الذي بعده فنقول لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسما
غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك
لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم يقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات
لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة والعدة فان غير المتناهي لا يخرج الى
الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم حرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر
منه مقدارا تلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر
من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر
من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة
الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر مع ما يزيد عليه ويلزم من ذلك ان تكون معاوقته
اكثر من معاوقة الاصغر واذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما
الشيخ في هذا الفصل الا انه سبق ما مر في الفصل السادس من النمط الثاني وما سيأتي
ولما كان مبدأ الحركتين واحدا بالفرض وجب ان تقع الزيادة التي في القوة في الجانب الآخر الذي
فرض انه لا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا
متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن تعذر الفرض محال واعلم ان هذا
البرهان اعم مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لا تحرك بالقسر

جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهيين في الجانب
الآخر بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ
خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية
والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه هو ان يكون التفاوت
في الحركتين بالسرعة والبطؤ وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احديهما مستقيم لا المراد بالقوة
المذكورة ما هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر
او وجه عليه سؤال آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب انعدامها
كل يوم على تناهيها عارضهم الشيخ عليهم بان ما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل
ان يرد عليه بما يماثله وهو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه
القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال
ولعل لو ورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال ولجاب عنه بان المحكوم عليه هاهنا
كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة
قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما
بخلاف الحوادث فان مجموعها لم يكن موجودا في وقت ما فاستحال الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت القوة
القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال
اقول الشيخ لم يحكم بتناهي الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل حكم في آخر
النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي لا يخلو عن ان يكون فيه
اكثر واقل ولا شك في ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء

وقلته لا سافان كون غير متناه وكيف ويتمايز يتصف بهما وبا للانهاية معا في النفس
الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان
كل ما عدد مترتبا في العقل او في الخارج متصلا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده
جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في احديهما بالتناهي وسلب عنه فيهما التناهي
او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون
الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة
لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا
كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه
وهو غير ملتفت فيه واذ تحقق هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي
الماضي وانتهاؤها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب
التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ
واحد بالفرض وكانت متمايزة بالزيادة والنقصان بحسب طبائع المقسومات المختلفة وجب ان
يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت
الصورتان فهذا ما عنّ في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه
فلم يقع الي ما العائدة حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما عن كجسم ما لا
ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما
اعصى والآخر اطوع حيث لا ممانعة اصلا ق لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية
غير متناهية التحريك بالقسر واراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع
فقدم لذلك ثلث مقدمات اولاها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو
جسم لم يكن مقتضيا للحركة ولا للمنع عنه بل كان ذلك لقوة عليه كما مر فاذن كبيره
وصغيره اذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم
حيث

حيث هو جسم ما نعا عنه **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها او لم
يكن في جسمها معاوقة اصلا ولم يمكن ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل انما يعرض
ذلك بسبب القوة ق وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة
اذا حركت جسمها ولا محالة يكون في ذلك الجسم ما يعاوق الطبيعة والا لم يكن للطبيعة طبيعة لذلك
الجسم ولم يمكن ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول بناء على المقدمة الاولى بل
ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة
وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لاغير فهو في الطبيعية
بحسب الفواعل لاغير **مقدمة اخرى** القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم
الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر
اقوى واكثر اذ فيها ما في القوة شبيهة تلك وزيادة ق وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى
الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب لها في الحال بالكبر والصغر لانها
حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** فعل لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام
قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية ق لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره
في صدر الفصل **قوله** وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو افرد ق
اشارة الى المقدمة الاخيرة **وقوله** وليس بزيادة حجمه في القدر يعوقه في منع التحريك
حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة ق اشارة الى المقدمة الاولى والى [illegible]
[illegible] المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكل اقوى
منها في الصغير لكانت نسبة المحركين والمتحركين واحدة لكنه ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى **وقوله**
بل المحركان مختلفان والمتحركان مختلفان ق اشارة الى ما استبان في المقدمة الثالثة من
كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل **وقوله** فاذن حركاتهما من مبدا
مفروض حركات تعرضها ان عرض طرف كما ق تقرير البرهان كما لو احاله على ما مر وهو انه يلزم من ذلك

ووقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه وانه يلزم منه تناهي الاول كما مر **فقوله** وانه يحرك
الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا
تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي حركات الصادرة
عن الجسم الاصغر لكن ذلك في الجزء السابقة خلفا لان القوة الى الحركة اقتضت من حيث هي غير
متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما هو الخلف من حيث ذكره
وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة حجميهما المتناهيين
على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان ما ذكر الشيخ من بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك يتضمن امتناع صدق قسمي التحريك عنها
اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون
القوة الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر تم ملخصا من الوضع الذي استعمله فيه فهذا
البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع لخصوص [illegible] وذلك لا يتم
الا على امتناع صدق التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة
القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون
اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها
المركبة لا تخلو عن معاوقات بحسب طبائع بسائطها على ما سيجيء ومع ذلك فهذا ايضا الكثر منها النفوس
مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان اخص مما
عنه لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون النفوس الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدا
للحركات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول ما قصده **تذنيب** فالقوة
المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية ق وفي بعض النسخ فهي غير
جسمانية فهي مفارقة عقلية وقد بان بما مضى فيجب وجود حركة غير متناهية وبان انها

لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماء ومعاون
ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة
ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة
للسماء ليست جسمانية وما ليس جسمانيا يكون مفارقا والمفارق اما مفارقة والمفارقة اما نفس واما
عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال
الى الفعل ولو لا احتياج لها الى التحريك فهي اذن مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كمالاته
موجودة بالفعل لتخرج تلك الكمالات الفائضة من القوة الى الفعل وهذا الشيء هو العقل ولا محالة
يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يحدث عنها تحريك السماء
مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء تحرك عن شوق وقد
كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية ولعلك
ان هذا الذي ثبت ههنا محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية ق ومن
في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية
وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم
بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدا من وجه آخر واعلم ان محرك
النفس محرك فاعلي ومحرك العقل محرك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل
مبدا بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى الفاعل مبدا قريب
وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا
فهو عقل ولا وجه لكونهما معا شيئين **فهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون
متناهي التحريك لا دائم التحريك ويكون انما غير منقطع الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي
التحريك يحرك شيئا آخر ثم يحصل عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو
انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدا الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعال لا من غير المتناهي

فيض الثاني الغير المتناهي والمباشر الغير المتناهي بطريق الوساطة غير تامة على سبيل
المبداية واما ممتنع في الاجسام أجمعها الثلاثة فقط ش معنى السؤال انه ان جاز ان
يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك دائمة التحريك
ويكون تحريكه لاجل الحركة السماوية الدائمة مستفادة من غيره على الجواب بانه لا يجوز ان يكون المحرك
غير محرك عقلية غير متناهي الحركة بمعنى كونه حالة في جسم يستمد منه في تلك القوة امورا
متصلة غير واقفة ثم تصدر من تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها صادرة عن تلك
القوة وحدها بل على انها مستفادة اما عن ذلك المحرك العقلي ويشعر عقيب ابتعالها بالمكلم
زاد في البيان بالفرق بين الانفعال الا تغير المتناهية وبين التأثيرات غير المتناهية على سبيل
الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبداية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث
فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان يحدث من العقل
فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فلم لا يصدق الحركات عنه من غير احتياج الى النفس
وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال استنادها
الى العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر من الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يجوز ان
عنه بتجدد احوال التي يحركها شوقها الى الغاية او ميل الطبيعي او قسري يكون كل جزء منها علة لتجدد حال كان الحال
علة لتجدد حركة يستمر التجددات في المتحرك والحركات في المتحرك واذن لا يمكن تحريك تجدد الحال له
وليس هو معقول ولما امتنع في الفلك انتسابه تلك الاحوال الى الطبيعة او القسر ثبت انتسابها الى
نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية تقوى على غير المتناهي بحسب استعدادها من العقل فليس ...
على الشيخ لانه غير مصرح به لكنه لا يحتاج اليه لا يستمر استعداده وانفعاله **اشارة** والمبدأ
المفارق العقلي لا يزال يفيض منه حركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية
تنبعث عنها الحركات السماوية التي المذكور من الانبعاث ولا تاثير للمفارق متصل على ان
المحرك الاول من المفارق لا يمكن غير هذا ش فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة

في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات السماوية عنها اعني النفس وهو غني عن الشرح
استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة غير كرة على كونه غير
متناهي القوة وانه لا يكون قوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان
المحركات بعد الاول تقتضي كالعرض لانها في اجسام وتعجب منهم جعلوا لها صورا مفارقة
ولم يحضرهم ان الصور العقلية غير جملة الجسم ولا القوة جسمية فهو غير محرك لما يحرك بذاته او يحرك
بالعرض اي بسبب محرك بذاته وانت ان حققت لم يستنكر ان يقول ان النفس اللاحقة التي لا يحرك
بالعرض الا ما لحقان ... لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع ومن وضع بسبب ما هو فيه
ثم تزول ذلك بسبب ما هو فيه ثم تزول لذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه
قد تبين بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماوات واحد
لان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه
فذلك القوم نقلوا ان الحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها وانهم القول بحركتها
بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث تحرك الى محرك
آخر ولا تسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك فقالوا فذلك المحرك
الذي لا يحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد
من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك
من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثل من حيث كونه حالا في مادة وهذا
هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك وقد المنفصل ... فيه
والعقول ورد عليهم الشيخ في هذا الفصل شيئين احدهما قول المعلم الاول عاقبهم لكونه
مخالفا مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة غير كرة اخرى بكل غير متناه وبان التحريك الغير
المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذا ان العقول لا يحتاجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق
لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين واستنتاجهما والثاني اعترافهم بان النفوس السماوية

تحدث لها عقلية هي مبادي شوقها وتقرير ذلك ان الصور العقلية لا يمكن ان يكون
لجسم او قوة جسمانية لما مر في النمط الثالث وكل ما يحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة
جسم فاذن الصور العقلية لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن المحركات السماوية
تتصور ان عقلية من غير تجسم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان
الشيخ اراد ان يهم من ظن ان النفوس المنطبعة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الملكية
بها بيان معنى الحركة بالعرض وفي هذا المنع عن النفوس المنطبعة وجميع ذلك ظاهر واعلم
ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون انما ذهب اليه قوم منهم
لا مر تحصيل لهم ... ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال هذه
المفارقة والفيلسوف يشبع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها
عدد المبادئ المفارقة والاسكندر صرح ويقول في رسالته التي في المبادئ ان محرك
جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عدده اكثر وان لكل كرة محركا ومشوقا خاصا به وثامسطيوس
يصرح ويقول ان هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ لحركة خاصة لكل ... على الترتيب
فيه وجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول ليس فيه
حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط القسم الا
بالوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب
لوجوده اثنان او مبدأ فيه حيثيتان اذ يصح ان يكون عنه اثنان معا الا بما علمت انه ليس
ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل على ان
الى هو علة لكل واحد منهما الهيولي معا ولا يكونان معا الا بتقسيم ... المعلول
الاول عقل غير جسم وانت تعلم ذلك وجود عدة عقول متباينة لا شك ان هذا المبدع
الاول في سلسلتها او وجودها العقلي ش يريد ان يبين ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون
جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان
الطريقة

الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريرها في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه
كثرة لوحدانيته كما مر في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ
الا لواحد بسيط الا بالوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة
فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مولفا من شيئين او يكون وجوده للجسم
عن مبدأ فيه حيثيتان يصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط
الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للآخر بل اصلحان معا الى علة توجد
كل واحد منهما وان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او بوجودهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما
القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول ليس بجسم بسيط ليس جسم ولا جزء جسم ولا
نفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات
هي مبادئ تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو المتقدم ...
لعلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يحرك الافلاك اي يكون مشاركا لها في التجرد
والبراءة من القوة **تنبيه** قد يمكنك ان تعلم ان الاجرام الكرية العالية اولاه كما
وكواكبها كثرة العدد ش هذا الفصل يشتمل على بعض مطالب اكثرها امور سماوية وذلك
وسمه بالتنبيه وانما جمعها لما بينا ان كلي وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو
معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث
معرفة كثرة معشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة احوالها التي تاثيرها الذاتية بعد اشتراكها في بعض
الامور وفي آخر الفصل ترغيب في معرفة عللها الفاعلة وبعد البيان ذلك اما الطلب
الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل
ببيانه وانما اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فقوله الاجرام
العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات
سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطرق

الى معرفة وجود الكواكب من العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها من الرصد
واما الافلاك فكثرتها والطريق الى اثباتها الاستدلال لان حركات الكواكب للوجوه ما رصدت
بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يحركها بالذات وعن كل حركتي
عليه ما عرض ويجب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه
فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا فا
لا يرتجي بل الابتدا في تقسيمها الى كلية تنتظم منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة
والى جزئية تنفصل الكلية اليها واما القدما فاثبتوا ثمانية افلاك كلها محيط بعضها بعض
يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط
بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كل من الثوابت في فلك كثيرة ممكنا وهذا
الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارة السبعة على النضد المشهور وان كان فيه
ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل الحركة اليومية وجعلوه محيطا
بالكل ثم انهم تعينوا جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلافات
حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض
فمن غير المحتلين منهم من جعل اشكال الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمثقوبات والحلق
والدوائر واشباهها جعلوها مصمتة في جوف شمل عليها وغيرها كما في الكلي ومنهم
من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باستدارتها او بتارها عند الرجوع وما يقابله عند
الاستقامة والقائلين باقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة
هذا كله مع اختلافهم في اعدادها وانما المحصلون الذين لم يخرجوا عن القوانين الحكمية فقد اختلفوا
ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول كان عدده
الجميع من الوسطى وفيها فوقه والمتاخرون المتقدمون لا يزيدون عليها بطليموس الفاضل اثبتوا
لكل كوكب فلكا مثل فلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره
محدب

عقب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر
محيط بفلك آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلك الخارج المركز عن مركز الارض
منفصل عن الممثل او المائل يماس محدبه ما سماه ومقعرها على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى التدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج
المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا
ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير غير متعين لاحدهما على الآخر
بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة
مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة
في الخارج المركز وزادوا العطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز
يشمل الممثل على اقربهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل
المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى الحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه
فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين
اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه
وستة افلاك تداوير يحرك الفلك الاعلى الحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه
بحركته ويحرك فلك الثوابت الحركة الثابتة البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية
حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تحرك غير الحركتين المذكورتين وينتظم
من الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد حركات الافلاك الخارجة المراكز
والتداوير وتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب
الهيئة وتبقى الحركات العرضية الموجودة للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات القمر
والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما نظر ان ثبت وجود
ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر يحركها وقد اشار الشيخ في غيره

من الحكمة المشرقية الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل اضافة
الحركات الا انه لا اراه لم يتفق بعد على ذكر انها على ما سبق ذكره وهذا هو القول المجمل
في عدد الافلاك قوله ولئن نبهك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا
بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط بالارض مثل التدوير ان
او كوكبا شيئا هو مبدا حركة مستديرة على نفسه لا بمعنى الفلك في ذاته او الكوكب وان الكواكب
منتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا ان تخرق لها اجرام الافلاك
ومن ذلك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته المخصوصة وجهه
في وجهه وانه لو كان هناك انحراف لوجب جريان الكوكب او جريان فلك تدويره لم
يعرض ذلك كذلك ش هذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة للمن
الافلاك وهو مشكل جدا ولذلك قال ولئن نبهك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا
في حركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها مع
افلاكه كبدن الحيوان الواحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكوكب اولا ثم تعلقها بافلاكه
بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا ثم باعضائه الباقية بعد ذلك
بواسطته فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح
والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين
وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك الكلية ذو نفس محركة
اياه وكذلك لكل كوكب وقد اثبتوا للكواكب حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا
لافلاكها فان حركتها في تحريك الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وهذا انما
عرض ضروري فيما فوق القمر لان القمر وان لم يكن محسوسا لا يرى فيه الانعكاس كما يرى
من الهالات وتبقى حركات الاجسام موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا انه يا اتى
الاوقات على حالة واحدة لم يكن لها حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والظاهر انه لا يكون

شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تخرجه عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس
المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا وان الشيخ حكم بذلك في الكتاب فقال ان
لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدا حركة مستديرة على نفسه لا بمعنى الفلك
في ذاته عن الكوكب وهو كذا ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
والكواكب مصمتة في الاجرام مصونة كالبتة بايدة على صورة الممثلات ثم ان الشيخ نبه على الوهم
المنسوب الى عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك كحركة الحيتان في الماء
فان القول بذلك الحركات المقتضي لكثرة الحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان
الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجرام ذوات الحركات المستديرة بالطبع
واليها اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض لما تقدم لا ان تخرق لها اجرام الافلاك
والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد والاحساس دلا على موافاة مركز تدوير القمر
اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا
مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد
اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في زماننا هذا في اول العقرب والعرب
والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من
اوجه الثوري على ان العقربيات اوجيه متساويان وموافاته حضيضه ايضا مرتين
على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن الفلك
الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركة وحدة لم يعرض ذلك كذلك
والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءا من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك عكسه
وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيبقى
افضلهما عمله من الكثرة تقريبا فاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه

الاول لما نه عشر جزءا او كثر ا والتعديل الاعظم قال الفاضل ان يكون مركز التدوير عند موافاته الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مائلا الى احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا او كثر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد مثله عشر جزءا منه وتحرك الشمس حركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعد متساوين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا او كثر او مجموعهما بعد مركز التدوير عن الاوج ويكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس ويسمى البعد المضاعف وبسبب حركة الحامل بتلك القدر الحركة المضاعفة وهكذا يوما فيوما حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر ووافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الآخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة المثل الطبيعة المنتهية في زماننا الثاني للعقرب وكان المدير متحركا للحامل على خلاف التوالي وقدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التعديل الاعظم مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بقدره ساكن قوس الحركتين مثله فلا يكون بعد سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون الاوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر ووافاه والمركز عند حضيض المدير فعلى ذلك كان المركز في هذا الاوج اقربها الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز

١٤٧

لكن المركز من الارض في موضعين متساويين في البعد عن الاوجين المتقابلين ويكون ان لا يتمايل الى الاوج الادنى اقرب منها الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد على التسديس من الاوج الادنى فعند حصول التدوير لعطارد في ذينك الموضعين اعني في بعض الاوج الحامل من تمّ بين دورة واحدة وحده وجدت فيقتضي الحدس كون الحركات مستندة الى لا ملاك لا الى الكواكب انفسها وان لا يعتبر خرق في اجرام الافلاك وانكسر

الفاضل الشارح حواله يكون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة ولو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال الى طلب اوالتحريك فيهما معا ولا الانتقال الى احدهما التحرك الى جهة والثقيل عليها الى خلافها لانتقال لم لا يجوز ان يكون الثقيل وقع حال الحركة الى جهة والرجحان فيقع حال الحركة الثقيلة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عند قيام الاعارض بالبرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك بحركتين من حيث هو متحرك الا ان يتحرك حركة واحدة مركبة منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدث حركة مساوية لمجموعهما وان كانت في جهتين متضادتين احدث حركة مساوية لفضل البعض على البعض وسكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة احدث حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات على نسبها ودالة على مقاس بها المتحركات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون بسيطة فمن يكون مختلفة كما يكون بسيطة فمن مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا يتعاكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان منها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يخرج ذلك الى ذلك بشيء مستبعد فضلا عن محال قوله ونعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية المشبهة على ما بين محاله

ولحيه ونعلم انه ليس يعوق ان يقال يعني يقال ان السافل منها مع شوقه للفائق يحاكي فوقه وهذا هو كالطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول وان لاختلاف الحركات بعض احوالها ومادتها المتشوقة لما مر من ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل تابع حركة متشوقا الى الفلك العالي كما مر والقائلون بهذا لقول الاول لانك كان الفلكان متشوقا غير مشتاق تقطر به الاحتياج وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى البعض من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله بان يقال اشارة الى انه مذهب ليس لمن م ولما تقدم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط ثم تعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما تحرك كشوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فيظهر فساد مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون بالعقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمى بالعقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان الحدس المستند الى الدليل حكم قطعي بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل الذي لم يدل على امتناعه دليل قوله فنعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها الطبع الاول ليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جمعها كونها عنه القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا بين المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية البسيطة فيما والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاوصاف والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع قبولها عن الاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله فسعى لك ان نظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا لوجود بعضها الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا يقع منا بيان ذلك وهذا حديث على حرف المبادي العقلية للاجرام التي اجرام مثلها

١٤٨

مثلها ام جواهر مفارقة والموعود بيان ذلك هداية اذا فرضنا جسما اصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار بخصوصه ذلك الشخص المعين ولو كان ذلك جسم فلكي علة لجسم فلكي يوجبه لكان اذا اعتبر تعاليل العليه مع وجود العلة وجب لها الامكان واما الوجوب والوجوب بعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود الحاوي وعدم الخلاء في الحاوي معا فاذا اعتبر امكان المحوي المقارن العلة كان معه للمحوي امكان لان يحصل العلة متقدم في الوجود والوجوب على المعلول ولا يلزم ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان غير واجب مع وجوبه كان الملاء الحاوي واجبا مع وجوبه وقلنا انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان لا يجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته والخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقلنا انه ممتنع بذاته فليس يخرج من السياق اياك على المعلية والمحوي فيه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع جملة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين امتناع كون الاجرام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكان علية الحاوي على عدم المحوي اقرب الى الوهم تقدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او علية جسم لجسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان بيان امتناع كون الجسم الحاوي علة للمحوي بطريق خاص وهو اسهل لدلالته لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية وان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية احوج من سلوك الشوارع العامة وهذا الطريق مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لوجود شيء الا بعد صيرورته شخصا معينا وان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متأخرين عن وجود العلة

فان المعتبر العلول لصح وجودها العلة كان حال له حيث لا امكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا بمعنه المصاحبة الاتفاقية بل بمعنه بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا محالة اما متعاونان في الوجوب او لا يمكن الا على التعيين لا يمكن ان يفرض بينهما ترتيب وتعين شي منهما في المتقدم والمتاخر وذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تمهيد هذه المقدمات ان يقال لو كان الحاوي علة للمحرك لسبقه مشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحرك اذا اقتضي وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن باعتباره اعتبار وجود المحرك بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب ولا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس علة للمحرك على ما فرضتم اقول ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي مقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان صورته هو المقتضي لامتناع وجوده والحاوي والمحرك هو ما يتصور نفيه فان المحرك من حيث هو كذلك لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور والامر صدق والمحرك من حيث هو كذلك اذ لو لم يقتضه سقط ما يمكن ان يشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه مع امكان وجود المحرك واجبا من ذلك لان ذكر الغير الذي يقتضي وجود المحرك في هذا الغرض هو الذي جعل المحرك بحيث يمكن ان يصدق ان معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه المعنى المذكور وانه لذلك حكم بامتناع افادة وجود المحرك والحاصل ان المحرك يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي ما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قوله الشيخ اذا فرضنا جسما ما الحاوي له ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله ملوكان نحن ننظر الى قوله وجدنا الامكان متعلقه من اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اوردنا الهما كلما غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا للمزيد للايضاح وهذا الثاني من المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة وجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحرك

وعدم الخلاء في الحاوي معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحرك امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال والعلة اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الخلاء المحرك واجبا مع وجوبها ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب علته والخلاء غير ممتنع لذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شي من الجسماويات علة للمحرك فيه وقد ذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي علة مع قوله على تشخص المعلول يكرر ايهاما ان ذلك لا والاولى حذفه اليه ان يشوش نظم الحجة بسببه والكلام منتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الانتظام على ما ذكره انما كان في هذا الموضع لانه لم يتعرض هنا كلا لا كون المعلول ممكنا مع العلة ولما بعده والانتظار علته لا يفيد عدم مقارنة الخلاء للمحرك المعلول فان المحرك ما لم يعتبر الحاوي المتشخص كما نعلم عدم الخلاء ولا الحدم اعتبار معه ثم لو تقرر انه اعاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد شي من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع كل العلة ممكنا فاذن الواجب ان يعتد العلة بكونها جسما متشخصا والمعلول يكون متحركا ليستقيم البرهان فان اخرج مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي تجويز الخلاء الممتنع لذاته واذا تقرر هذا فاقول ان لم احذف نظم ما اورده في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحرك وعدم الخلاء في الحاوي معا فينتظم هذا الى قوله والعلة اما ان يكون عدم الخلاء ويرجع الى الحجة فانه يكمل بصورته التالي المتصلة متفقا على تقدير الاستثناء ويسقط منه ما توهم الشارح ولا يبعد ان الاصل فيه كان هكذا

وان هذا التقديم والتاخير انما وقع في نقله الناسخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحرك انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحرك الذاتي يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه وهو الحكم فهو غير متوجه لان لا المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الاخر حيث ذاتاهما والثاني على ما بحسب ذاته بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الاخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون الحاوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير معتنى به لانه يوهم ولا يمكن قد مال فرغ من بيان امتناع كون الحاوي علة للمحرك اشار الى القسم الثاني وهو كون المحرك علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يستحق نفيه مناسبة اي شاهد وجه ما لحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغناءها عنه واحتياجه اليها وكان الحاوي اشرف من المحرك لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لا شماله على الصورة والمقدار على ما هو عليه مع زيادة كان اسناد العلة الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحرك ثم ذكر انه مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس يمكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة فقال منه ان مجرد اللفظ الشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل ايضا بما سياتي والمبرهن ان يستعمل كل شي في اثبات ما يناسبه على ما بين في صناعته وهم وتنبيه واعلمك ستقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان نقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي يعترض هاهنا كما يعرض فيما مضى فكيف

لا يمكن

لا يمكن جعل الحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحرك فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوبه بامكان المحرك اذا كان علته سبب المحرك ويكون المحرك مع وجوده امكان حتى يجعل وجوده الشيء والبحث معه ما كان واذا كان محلولا لا يلحقه تبعيته واما اذا لم يكن عليه العلة بحيث ان يسبق بعدة سطحه الداخل وجود المالئ الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل يقول ان الحاوي والمحرك وجبا معا عن شيئين نقول الوهم ان يقال لو سلم لكم ان عللا للاجسام السماوية ليست باجسام لكنكم تجعلون الحاوي معلولا لا لعلة متقدمة على وجود المحرك مكون متعقد ما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحرك صادرين عن علة واحدة او عن اثنين لم يمكن على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لعدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة للمحرك وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد او في قوله فلا بد لكم من ان نقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين الاشكال لا ان نفسر كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحرك او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين بل لو كان الحاوي والمحرك او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحرك ولا لعلة الحاوي قبل علة المحرك فلا يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه لو امكن ان يكون لعلته تقدم على علة المحرك وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فرض على افتراقها او لا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحرك عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحرك عن واحد ان يكون احدهما متوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف تام اقول في جملة الخلاف القائلين باسناد السماويات الى مباديها نقل بعضهم انها باسرها مستندة الى العلة الاولى وانها معلولات صدرت عنها على ترتيب المعلول التي هي شرطه موقف بكلها صدرت عنها للحاوي لكونه صادرا عنه بشرط اقدم يكون اعلى رتبة من المحرك وقال بعضهم انها مستندة الى علل مختلفة مترتبة وهي العقول فاذن

قال الشيخ سواء كان لزم الحاوي والمحوي عن واحد او حل شيء انه لم يكن شيء منهما شيء
مما من كان اسابقة الى المتصاحبين فان تقدم الحاوي يكون سوقهم على السبب من ويعرض من
التشبيه لا بالذات وانما ان يقال يتقدم الحاوي على المحوي المسلم لامكان الخلاء اما بل ان يجد كونه
الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وعنده مقترن الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب
ما يملاه مع حصول ذلك المعتقد لكون المحوي مخلي لا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة
الوجه المذكور لم يجب تقدم فان ما مع المتقدم بالعلية الا ما ذاته لا يكون متقدما اللهم الا
اذا كان المتقدم زمانيا اما الذاتي فاما يكون العلة لا ما يتفق ان يكون معها والمراد من المتقدم
الذاتي هاهنا هو احد قسميه لخاص العلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور
هاهنا لان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذات المحوية عن لا هنا فمن غير انعكاس و
المتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوي
وان لم يكن علة لكنه اقرب تقدما بالطبع هاهنا الاولى ان الشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط لانك

وهم وتنبيه او لعلك سيد يقول اذا اخرج على الاصول التي قررت انه يوجد
عن كل جسم حاو واخر عن جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون جسم الحاوي مع وجوب التعين
للجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت لم يمتنع هذا الآخر
كان ممكنا ان يكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فنقول لك ان هذا من الغلط الاول عند
التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وهذا
القياس لا يعرض امكان الخلاء ثم يجبا بل عرضه عند الحاوي في ان يتقدم عند الحاوي ولا يسبق
له على المحوي وليس كل ما هو يتقدم مع فهو بعد لان العلية والمعية اذا كانتا بحسب العلية
والمعلولية بحيث لم يكن علية ومعلولية لم يجب قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون مع
العلة علة لم يجب ان يكون مع القبل علة قبل القسم الا بالزمان هذا الوهم من المتكلف
في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا

معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته
واجبا وان كان مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا حسب بعض الفضلاء في التنبيه
الجواب هو الذي سبق مع زيادة ايضاح وموضح عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول ان الحاوي والمحوي معا يجب اعتبار نفسيهما معا ويجب التحقيق في كليهما عن لحب
الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا متعاكسين لم يكن هناك عند شيء ما لا امكان لا انه علة كان
حالة اتما عرض ما عرض اذا كان مخصص ملازم مع تخصيصه ان يكون الحد خطأ بما يليه اي عن مخطط به
مكونا خلاء هذا الفصل واضح وقد مر بما يليه في انا سنشرح شأن امتناع كون الحاوي علة
للمحوي **اشارة** وهذا القول لحق بعينه سواء ثبت التقدم الى صورة الجسم الحاوي كان الذي هو
من علة لصورته او الى جملته اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت
العلة صورة الحاوي او نفسه التي لكونه مبدأ للصورة اي كون العلة من صورته او منع صورته اي
جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزم امكان الخلاء شامل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون
علة واي هذه الاقسام فرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجسم **تنبيه** وقد استبان لك ان ليست
الاجسام السماوية علة لبعض بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل
بصورها والصور العامة للاجسام والتي هي كالشكل لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط مادة فيه
قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس جسم من شكل او صورة حتى يوجدهما او لا
نوجدهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا يكون اسبابا لوجود الاجسام ولا الصور بها بل
لعلها يكون معدة لاجسام اخر لصور وما يتجدد عليها او اعراض هذا بين امتناع كون كل واحد
من السماويات علة للمحوية وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية
ليست علة لبعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسهولة فجعل الشيخ هذا الحكم سمة الفصول المتقدمة
لكن لما كان لاحد الحكمين الاولين عرضه اي ختم الباب ايراد البرهان العام على امتناع كون جسم
ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع ما فيه من الوضوح مبني على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل

بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فانه
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا
بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا في اقسام الشارح مثلا امتناع كون
المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال
نص الشيخ في التعليقات على ان علم الباري تعالى بغيره صورة في ذاته وذاته البسيطة
فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلا
وفاعلا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يحصل عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحصل
فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا اما اذا
اختلف المقبول والمفعول فقد يكون شيء كالنفس فانها قابلة لمعارفها وفاعلة لمبادئ نهوضها
وهاهنا لو كانت المادة للجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة
بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما ما ادعاه الشيخ
نص على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كون
فاعلة للاشياء غير اعتبار كونه عاقلا لها [illegible]
الاعتباران شيئا واحدا فهو ليس لها [illegible] بالاول فاعل لكل الصور [illegible] الاعتبار الثاني قابلا لها على
ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام
انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور [illegible] تقوم بمادة الاجسام كالصور
الجسمية والنوعية هي كالات لموادها بمادة تلك الاجسام فلذلك ما يصدر عنها يصدر عنها بواسطة
موادها تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل
كان ملاقيا للجرم منها او كان من جهتها على ان الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا للجرم منها
وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها
لكن النفس لها جهات خاصة بسبب ان فعلها من حيث هي [illegible] بالجسم
وفيه

وفيه وان كانت مفارقة الذات في الفعل جميعا الى ذلك الجسم حيث لم يكن بفعاله ذلك الجسم
هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة
الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلف
المقدمة الرابعة ان علة الجسم تكون فاعلة لكلا جزئيه اعني مادته وصورته وهذا مما تقرر
فيما مضى واذا تقرر هذه المقدمات فنرجع الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها
اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور العامة للاجسام والتي هي كالخاصة لها يعني النفوس
انما يصدر عنها افعالها بتوسط مادة فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله لا توسط
للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى
يوجدهما او لا فيوجد منهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية
لا يكون اسبابا لوجود الاجسام ولا الصور بها نتيجة وهي امتناع صدور
الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصور او ما يتجدد
عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها
مستعدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار والتي تجعل مادة ما تجاوره
بالتسخين مستعدة لقبول صورة هوائية تحدث في تلك المادة وتجعلها مستعدة لقبول العراض
وان بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند حصول تلك الاجسام
مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وحركة كالشمس
التي تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة وبعد زوال الشمس عن مقابلتها هذا
الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية وتحصيل** فقد بان لك ان
جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس يجب الجوهر الاول واحدا فقط لا يساويه كثير البتة
في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا
ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان

واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للقسم الا
بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول متجوهرا من هذه الجواهر العقلية
واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط
العقليات (ش) قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة
وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان تجويز الوجود غير مقول على كثرة قول
الاجناس والانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذاتها معلولة للاول فهذه ما لاجلها
وسم الفصل بالعلية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا
فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى
مبدأ الا لواحد ولامتناع كون ذلك الواحد جسمانيا او نفسانيا احكام ثلثة احدها
ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث
ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل
زيادة تحصيل ولا يجوز ان يترتب العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي على حيزها
لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ لا يتبل الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان
يكون الاجرام السماوية مبتدئة في الوجود مع استمرار ايانها الى الجواهر العقلية من حيث لزوم
وجودها بالاول في استفادة الوجود من تلك السماويات (ش) هذا الفصل اشتمل
على شيء تحكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن
المبدأ الاول بحيث يصدر عنه السماويات وان كانت السماويات مبتدية بعدها وذلك لان العقول
انا نقطعه قبل انقطاع السماويات نفينا الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان
تستند الا غير العقول فاذا العقول ثابتة في استفادة الوجود منها الى عقل الفلك الاخير
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير
ولا بوجوب توليهما في علية الافلاك المتوالية ولا بعلية العقول للافلاك في العدد بل حكم
مستمرة

۱۵۳

مستمرة مع الافلاك بدليل انها لا يكون اول عقل من الافلاك في الحكم الجزم وبما هو احكمنا الاتصال
الى العقول البشرية ونظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز عالم الجزم
بكونه متخلف زيادة تحصيل فمن الضرورة اذ ذاك انه لم يخرج جوهر عقلي يلزم عنه جوهر
عقلي وجرم سماوي (ش) اراد ان يشير كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبين ان الانتهاء
الى الكثرة وجب صدور ما عنه ومن جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب
صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة
صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن العقول حينئذ يتسق
عن شيء واحد ساقض العقول ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادئ الرأي بل العقل
بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه حسن
هذه العبارة ان لا يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد
واحد آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة التي يتعلق الكل على
الولاء او يتوسط العرض الحلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها
ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كان جهة الصدور
واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم حذاق
الحكماء بكثرة من حيث لا يجعلون عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها
واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاشياء
الكثيرة ليس من واحد من حيث هو (ش) وتكثر الجهات والاعتبارات يقتضي في المبدأ الاول لانه واحد
من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة او اعتبارات متكثرة كما مر وتقرر
ممتنع في حقه فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلوله ان
فيه وجه امتناع اسناد الكثرة الى الاول ووجوب اسنادها الى غيره بالاجمال وبقي ها هنا
بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلول الاول فلذلك فصل وقدم

ويعلم انه مقدم فنقول اذا فرضنا ا مبدأ اول ولكن آ يصدر عنه شيء
واحد ولكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء ولكن ج
وعن ب وحده شيء ولكن د فهما في ثاني المراتب لا مقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا
ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثالث المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر
عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ايضا وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب
ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج وحده سابع
وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر
وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالث المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل الاعلى
الا ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة
اضعاف ما عددناه ثم اذا جاوزنا هذه المراتب حاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر لنا كثرة في مرتبة واحدة من مبدأ واحد ولذا ثبت هذا
فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول لا محالة ومفهوم كونه
صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ها هنا امران معقولان لاحدهما الامر الصادر
عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث
الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وجدها الى ذلك الوجود تعقل الامكان
فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وجودها بل الى النظر الى المبدأ الاول
تعقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول
ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود
الصادر من الاول وجودا فانما ذاته تقتضي ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول لزمه
ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات
وتعقل

۱۵۴

وتعقل للمبدأ واحدها في اولى المراتب وهو الوجود وثلثة في ثانيها وهي الهوية اللازمة
للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل للذات اللازم لتجرده والتعقل للمبدأ الذي
استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهما الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك لحسان
تاخر الهوية عن الوجود وباعتبار سبقتهما عليه فهما من ثلاثة المراتب مع الوجود والتعقلان
في ثانيها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور بجميعها الثلث ان كان المعلول
الاول من هذه الجملة ليس الا الحقيقة الاولى والهوية والامكان مشتركان في انهما
حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل الذاتي مشتركان في انهما
حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ مشتركان في انهما حاله المستفاد
من مبدأه فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالثلث الوجود في العقل والاحوال الباقية
مشتركان في انها حالة في ذاته والثالثة يعبر عنها بانه حالة بالقياس الى مبدأه وهما المراد ان
من قوله من كل التشبيه واذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح المتن فنقول قول الشيخ
ثم الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي بل لعل انه لم يحزم
بكون العقل الاول مصدر للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال ان مصدر
الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك
المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو
العقل الاول لان الكثرة فيه لا يبلغ عددا امكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر
بعد العقل الاول قوله ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما للكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود
وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول (ش) اشارة الى ان اسناد
الكثرة الى العقل انما هي للمعلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وبما ذكر ان جميع الامور من
الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا
والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بما له من علته الاولى الموجب

لوجوده وبما له من حاله عقلية مبدأ لشيء ه اشارة الى الفرق بين الحيثيتين اللتين يصح بهما ما نسب من الاول
على معلوله والثاني الحاصل للمعلول الشريف الاول وبهما ما يعبر عنهما بعقله المبدأ ووجوب
الوجود اللذين يحصل بهما حال المعلول لقياسه الى مبدأه وهو افضل حالتيه المذكورتين
التي بها صار مبدأ لعقل آخر **قوله** وبما له من ذاته مبدأ لشيء آخر ه اشارة الى حاله
في ذاته المشتملة على الجانب الناقص التي بها صار مبدأ للفلك **قوله** ولانه ممكن لما امتنع
من ان يكون موصوفا بالكثرة من جهات ه اشارة الى امكان كون المعلول مشتملا على الكثرة
على ان الواجب لذاته وانما اشار بلفظه هو الى العقل الاول لانه من حيث كمال الاثنية له لا
الى ما يكون منه وهو اول مراتب المعلولات وحدة فان ذلك شيء واحد تام **قوله** وكيف
لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب ه اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم
يذكرهما من قبل وانما ذكرهما هنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب
تنبيها على استلزامهما الاوصاف المذكورة **قوله** ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ
للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة ه اي ينبغي ان يسند
علته للعقل الذي تحته الحالة التي له بالقياس الى مبدأه وعلته للفلك الذي تحته الحالة
التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكما ان الناقص علة مبدأه بالصورة اشبه وبين
المعلول اشبه العلة وبناسبها ثم صرح بذلك **قوله** فيكون بما هو عاقل للاول الذي يجب
به مبدأ لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ لجوهر جسماني ثم اساس **قوله** ويجوز ان يكون للاخر
معصل اشغال الى امرين بصيرتها سببا الصورة ومادة جسمانيين الى تفصيل حاله في ذاته
الى الحالتين للفلك فتبين امرين التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فبالاول
صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها ما لكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ الصورة التي
يكون الفلك بها ملكا بالفعل ولاجل كون المادة والامكان عديمين في ذاتهما جوهريين
بغيرهما كانت المادة عديمة بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون المادة مستعدة

على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة
من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل ان الوجود اقرب الى المبدأ
في الترتيب كان الصورة تتقدم العلة على المادة وهذا ما اردنا بيانه واما الاطنابنا
القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمة فقد تحيروا في هذه
المسألة وادى بهم الحيرة الى تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم
ابى البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والى ان نسب الكل الى المبدأ الاول وجعل المراتب شروطا معدة لافاضته
تعالى وحده وبواحدة تشبه المولدات للعظمة فان الكل مستغنون على صدق ان الكل
منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تسامحوا في عباراتهم واسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاعدادية والعرضية والى الشروط ولم يعرضوا ذلك
لم يكن ذلك منافيا لما اشتهروا وتتبعوا ما نسبهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم
في هذه المسألة الى الوهن والركاكة بسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط
في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه يصدر عن عقل ودلك عن العقل
الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولعله كان من الواجب
عليه ان يفصل فان المجمجمة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يعلل الوجود
وحده مصدر العقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ
والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده
مبدأ العقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر لم يقع الى هذا الفاضل الى ما ذكره
وانما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين للفلك على ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر
واما المجمجمة التي ذكرها ان كانت فهي لا بد لها في هذا الموضع على ما قص دليل العرى فقد
كفى الشيخ مجمجمته في موضع حرست الشن العصاة فيه فضلا عن شرحها ثم انه اشتغل ببيان

ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا
الموضع وكتب ما ذكره حاصله ان كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع
الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم
كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف
احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة
على التساوي فليس كذلك بل هي مما يتبع على حال العلة لكل الامور كالسكون كما مر في
الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون مسبوقا بامر يختلفان والامكان الاول ليس علة
لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما
صدر عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء
من لوازمه على المعنى الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى
التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه
قال في هذه العبارة نحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة
اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه لذاته شيء ويشاركه ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته
فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات
الاول ثم قال الفاضل نقل الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر
فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل
اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل
ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان لو نصدر المعلولات الكثيرة
فهي حاصلة لذات الله تعالى اذ الحق تتبع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان
السلوب

السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا
ثم قال والشيخ لم يدل على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري و
الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه
ان الاشرف يتبع الاشرف من الاشياء والاخس يتبع الاخس قال في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل
العلمي يقول هذا اشرف وهذا اخس فاعلم انه خلط فليت شعري كيف استحسن هذه
المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان الى علة
اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب الاخص
وجب اسناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا واضح
على ولهذا نظائر كثيرة لا يجعلها ما الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع
الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البريء من الامكان
لا يتبع حال علته في ذلتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى
مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها
على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل ولم يلزم
اشار الى ذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراكه ما يوجد وفي ذلك من تفاصيل الامور
كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكره بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد على ذلك
سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح يحمل مما مر **فهم وتنبيه**
وليس اذا اطلقات الاحلاف لا يكون الاعن اختلاف فيجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف
في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا
ينعكس كليا ه ويعرض هذا الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل
سببا لوجود عقل وفلك تحتانيين فذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات
فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده ان يقال

انا قلنا ان كل عقل وفلك صدرا معا عن عقل وذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك
ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس
كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات
تذكير فالاول مبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما
سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي
لا يلزم عنه جرم سماوي ش لما كان الابداع ايجاد شيء لا بتوسط آلة او مادة او زمان
او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء
آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان
قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول
وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان
والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور
العقل الثاني عن الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة
بل قد كنه خصص الشيخ للعقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما فسر
به هذا الفاضل مفسرا بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل
الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند
الى شيء غير عللها القريبة فحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك
حسن ان ما يوهمه اول الكلام البعيد ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر
واما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك
والغرض منه افادة تصور الجميع معا اشارة فصل ان كون هيولى العالم العنصري
لا بد من العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي
ذلك في استقرار انواعها ما لم تقترن بها الصور ش يريد بذلك بيان ترتيب صدور ما في

عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى
العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف
بالعقل الفعال لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة
على خلاف الاجرام السماوية ولم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا لجسم قابل وجب ان يكون
ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هنا شيء يشتمل على التغير والحركة
الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه
الاجسام ولما كانت هذه الاجسام متفقة في هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد
منها قابلا للتغير والحركة في حد ذاته وجب ان يكون اختلاف صورها لما هو سبب اختلاف
في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها لما هو سبب فيه اشتراك في احوال الاجرام
السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة للسماء اما الطبيعة
الخامسة فيجب ان يكون المقتضي لتلك الطبيعة ما يشترك في وجود المادة المشتركة ويكون المختلف
فيه مبدأ لتهيئتها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا
فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان تكون عللا لوجود اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان
الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يمكن ان يوجد بها الاشتراك كل من واحد معين
علة لذات واحدة بل يكون ما تنبسط بواحد يرتقي بها الى امر واحد كما مر في النمط الاول
من كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية
مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال لكن ان في ذلك العقل رسمها
على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية
ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار
انواع المادة ما لم تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول وما قيل ان الكلام في امكان
كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وها هنا قد جعلت الطبيعة الخامسة جزءا من علة المادة

جسم آخر اجيب بان الطبيعة الخامسة لاشتراكها في افاضة اصل وجود المادة بل
هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث تقبل التغير والحركة في حد ذاتها كما مر قوله واما الصور
فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب اختلاف استحقاقها المكتسب
باستعداداتها المختلفة ش لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبادئها
اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة
بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اجل هيئات
اوضاع العلويات وحركاتها وذلك ان يكون اذا اختص المادة بنوع من التاثيرات السماوية
بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه يجعلها على استعداد خاص تنبه العام الذي كان
في جوهرها فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك
مقتضيات مختلفة ومخصصات للمادة معدات لها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد
امر ما يصير مناسبة لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا
الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على الهيئة الاولى
العام لتشابهت نسبتها الى الصور لا يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف
ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة ولا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر
آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة
للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من
حقها ان تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق
قوله ولا بد لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة
المحيط واحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك يحدث
صور العناصر ش يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان
مبدأ

مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة تلي المركز عما يلي جهة
المحيط لان تفصيل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي
واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء
ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه
متحرك يجب ان يسخن ما يليه بالحركة في حشوه فيلزم من ذلك ان يسخن حتى يشتعل
نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيميل الى البرودة والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي
النار منه يكون سخيفا او لطيفا او حارا ساخنا وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل كثافة
من الارض واقل الحر وقلة التكثف توجبان الترطب فالمتوسط اما الى الحر واما الى البرد
لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر
ثم قال انه ذلك ليس بشيء عند المحققين لانه يقتضي ان يكون الجسم اولا جسما ليس له
في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية ثم يكسب سائر الصور بالحركة والسكون وليس
والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم تقترن
به صورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورة اخرى ليست هي الابعاد وان
شئت فتامل حال النار من الحرارة والكثيف من البرودة والجسم لا يحتمل حيث
يتبع غيره في الحركة او السكون الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته
يستحفظ باصل الموضع لا يستحفظها فان الحار يستحفظ بالحركة والبارد
يستحفظ بالسكون قال ولا يبعد ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون
هذه المادة التي حدث اشتراكها بعلتها من الاجرام السماوية انما تعلق بها اجرام لها
عدة محصورة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يستحقها الصورة جسم بسيط فاذا
استعدت نالت الصورة من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك
نسبة توجب انقساما من الاسباب الخفية علينا قوله ووجب فيها بحسب نسبها من السماوية
شيء

ومن أمور منبعثة من السماويات امتزاجات مختلفة لاعدادات القوى بتعدها وهناك يفيض
النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم ش اراد ان
يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادئ التركيبات فذكر انها اما سبب يستند احدهما
نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما الاول فكما اذا ...
الشمس الموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع ومن شأن الضوء التسخين ... سطح
الحلل ... التسخين او اصعاده ... سبب التحليل او الصعود لاخراجه عن موضعه الطبيعي ...
الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة
على الطبائع والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور منبعثة عن الصور الفلكية
التي هي مبادئ حركاتها فتصير هذه الصور سببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا
صارت فعالة صارت تحرك هذه الاجسام ما بحسبه بعضها بالبعض كما شاهده من القوى الفاعلة
فصارت علة للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور
والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل
المراد بذلك تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادئ افعال مخصوصة وبعد
حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة وتستحق بحسب بعدها وقربها
من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني **قوله** وعند الطبقة
تقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها
من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصار فان ما ملكها الفطنة
من الاصول لعدك سبيل تحقيقها من طريق البرهان ش يشير ان آخر مراتب الموجودات العقلية الى
جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما ان اول الجواهر العقلية هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر
لما كان ابدا بعيدا كان كاملا فاعلا في اول ابداعه من امر القوة والنقصان كل البراءة وهذا

الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كالانه متأخرة عن وجوده
وكان محتاجا الى الاستكمال بالافاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات البدنية وما يليها
من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا
النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية
لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم حدوثها عن السماويات يتضمن اعترافهم بان السماويات
صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال ولذا ... عن ذلك بعض الحكم
الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى الى الاجرام الخسيسة
اليها ممكن وذلكم الا انهم يقولون انه في الجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي
شرطا كالوضع المخصوص وغيره فما اجتمعت تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يجتمعها اسندت
الى غيره ومنها انهم للحكم بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فتحكم صدوره عن انواع
غير محصورة عنه وهذا مناقض لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد وان حملوا السبب
في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك التعدد الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف
بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد
عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات
كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلم يعدل عن شرط
الالة ولا المادة لم يكن اسناد هذه الكثرة اليه ... هذا الجواب ليس بمرضي على
اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل عن شرط الالة
والمادة عنها بل انما تقدر ذلك في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور
الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف
القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل بنفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال
المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة ويخصص

كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى
عن ذلك واذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما قرب من المبدأ الاول بحيث يمكن ان يشتمل على
امثال تلك الحيثيات وبهذا اذا استناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يتصل اسنادها لتلك
الاحوال المتغيرة حتى يتصل الاسباب دفعة او يستند شيء الى سابقه بالزمان وبها تحسم
عنهم وهذا التشكيك وقد تقدم جوابه **النمط السابع في التجريد** يريد ان
يبين بقاء النفوس الانسانية بعد مفارقتها عن الابدان مع ما يخصه من المعقولات وكيفية
تعرفها للمعقولات في الجواهر المجردة العاقلة بما هي وجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات
الكائنة والمترتبة على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سبب النظام الكلي وكيفية
وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات بالعرض للذات التي هي منبع الخير وما يتصل
بذلك من المباحث واتمها وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية
تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد
من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد ش لما ذكر في
آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود
ومعاده فان الوجود بتلك الترتيب قد صار ذا مبدأ هو ابتداؤه منه وذا معاد عاد اليه ومراتب
البدو بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة
النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور
من صورة الفلك الاعلى الى الصور العنصرية وبعدها مرتبة الهيولى من هيولى الفلك الاعلى الى
الهيولى المشتركة العنصرية وبها تنتهي مراتب البدو ويكون ثم مراتب العود على عكس جهة
الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام التي عشر البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض
وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها
وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها

مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة باسرها وبعدها مرتبة النفوس القدسية الناطقة المجردة
الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما
هي اشتمالا بالفعل ولما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل
عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى درجة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان
ان الشروع اعني البراءة عن القوة مرتب في شيء من المراتب الا في منتهى طرفي المخالفين الى
الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الاخر
العقول المجردة وما فوقها **قوله** ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة
غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا
للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية ش
لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد مفارقتها عن البدن
فاستدل على تجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبابها غير متعلقة الوجود
بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود على ما سيبين في النمط الثالث وغرضه على بقائها بعد الموت كذلك
واشار بلفظه لما الى ما بين في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع
ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها بسبقها بها التي بها استدل على امتناع انطباعها
في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها
في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها الى
لما موضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر
الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة وهذا برهان لمي ... هو عمدة براهين هذا
الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم
بما ... الى الجسم ليس بما ... اسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث
الى النفس لان النفس كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا لكن بالعرض وذلك لان

فساد المزاج المتصل بطبع العلاقة بما يطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسندنا استحالة
البعث عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تحرك القصد الى الشيء من شانه ان يتطرق
منه الحفاظ حفظا ما لذلك الشيء لكنه حفظ العرض ثم ان الشيخ اكد المطلوب بما اورده
بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بالتها ولو عقلت بالتها
لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة
ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة
العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال
يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وان زيادة
بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه
لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه
التبصرة جعل غير البصير كالاعمى حيرانا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا فهي
تسميته هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان البليد عند بحث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر
اما اما لكونه في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره
فلانه معتمد استبصار العاقل الناظر بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس
الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات يكرر المسائل في
الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال النفس بالعقل
الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل
الفعال فان الفاعل والقابل لما موجودان ساعة فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست
بالآلات للقابل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان
كون

كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك والتوضيح
الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية التي لا تبقى بعد المفارقة
فذكر علاوة لذلك حجة منها المقدمة وهذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله
ولو عقلت بالتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض
للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات البدنية لكان كلما يعرض للآلات
كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يستلزم اختلال المشروط
وقوله كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي يصدر عنها الآلات
البدنية ويحل محلها وفائدة هذا الاستشهاد انجوده الفاعلية قد يكون بسبب
التمرن الحاصل للفاعل بقصد والفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة
الحاصلة له عند استحضار صور افعال مماثلة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها
يكون اقتداره على الفعل اتم اعداد او الانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه
في سن النمو بالوجه الثالثة جميعا ويكون اجود لها بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن
والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا
ولا اسمع والمراد هاهنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد
بالاحساس والتحرك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي سالبة
جزئية متصلة بعده ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال
بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل الماسبت وامارة ونحوها في سن الانحطاط
وايضا لا يكون بعد تولي الاولى التوجه الى العلوم فان الارتفاع ضعف لكثرة الحركات الفكرية
والنفس تقوى لازديادها لا بالتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها
ليس بالآت بدنية وهاهنا تمت الحجة ثم ان الشيخ استعمل سعي وهم يمكن ان يعرض هاهنا
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها

ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة
فكما ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل
لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل
على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر
في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة
ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر على الحاصل في اخر
الشيخوخة فانه واقع في خروج ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول
كما ان الصحة المعتبرة في بقاء القوة الحواسية حدا ما يجيء تلك القوة بعدمها ويبقى مع الازدياد
والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك
السن مع عدم الاختلال وافتراق القوة الحواسية بتمامها اكمل الكمال الاول
الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول الغير لا يحتمل الزيادة
والنقصان بخلاف الثاني فالمعتبر من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول
واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها
وينتقص بانتقاصها وهاهنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية
القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مفتقرة بالآلات لاختلفت احوال الآلات
باختلافها كما اختلفت الكمالات الحواسية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل
في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما عرفنا على ما مر هاهنا مع ان الشيخ معترف بان
هذه الحجة والحجج التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في بعض
كتبه يعني انها يكون مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات
العلمية يكون هكذا لا على ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما
صادقا كان او كاذبا اعني هذه الانحصار تشمل الخطابيات وما يجري مجراها مما يعد

في النقصان **زيادة تبصرة** تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها
تكرار الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف
في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية فقال خرجت في اثر
فلان يكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا
الافاعيل القوية الشاقة يكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات
لتلك القوى كما في الحس من المحسوسات في ادراكه وتحرك الاعضاء عند تحريكها في الحركة
والانفعال لا يكون الا بقهر ما هو مقهور طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيه منه في الفعل
وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي سالف موضوعات
تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقهورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها و
التنازع والتقاوم تكل القوى فيها جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنه
القوة عن فعلها اصلا كالعين يضعف بعد مشاهدة الشمس والشديد عن الابصار وقوله
قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا على خلاف ما وصف هذه الحجة هي صغرى
القياس وكبراه مامر وتقريرها ان افعال القوة العاقلة قد لا يكلها كثرة الافعال وكل
قوة بدنية فانما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع
انفعال لكنها لا تضعف وكلال الانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور
على القوى البدنية وانما قال قد يكون كثيرا على خلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كانت
تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف
معاونها والحاصل ان كمال الانفعال يوهن القوى البدنية ويبطلها دائما ولا يوهن
العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فهذا من الابطال والاعتراض الفاضل الشارح
بجواز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص

البعض بالكل لوجود البعض ساقط لان القياس المنعكس باطل واما قوله الخيال يدرك البقة بجثة عظيم الجمل فاذن الحكم بان الضعف عرض شعوريه اثر القوى ليس بكلي فليس شيء لا فهم لا يعنون بقوة الحس كبره ولا يضعفه صغره بل يعنون بها شدته وضعفه زيادة تبصرة ما كان فعله بآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل الا بآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك الا آلاتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلة لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء منه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورين قبلها وهي مبنية على مقدمة واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة ولا فعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع عليه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل ما يدرك بالآلة الحساسة لا يمكن ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة ليس العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعترض الفاضل الشارح على ذلك بجواز ان يعقل المدركة الجسمانية نفسها وما يعلقها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما يمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة هذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان نفس ذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان غيره كالآلة كان بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون لها علم

الا بتوسط اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا ايضا بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور مغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة ويتبين منه امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير الموادّ وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ تقرر هذا فنقول هذه الحجة استثنائية متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت العاقلة منطبعة في جسم لكانت اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللازم انما يبين بابطال قسم آخر من المنفصلة حقيقية وهو ان تكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا بالملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المعقول لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها واما ورودها لاثبات القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المعقول بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضعت مقدمها القسم الفاسد وبين عند التعقل فانها عند الصورة اللازم لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المقارنة الآلة للمدرك المادي وقوله فيلزم ان يكون يحصل لها من صورة المعقول من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا يحصوله متجددة من غير الصورة التي لم تزل له في مادته المادة بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورة الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصلت في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا

المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس مساويا لها حال كونها معقولة ههنا هذان كما سمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الصورتين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة يكون لحصولها عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية الحاصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بمعقل لم يكن ماهيته السماء انما يكون ماهيته لها من حيث كون صورة حصلت في العقل مطابقة لها وقيل ثانيا لا يلزم من كون العاقلة معقلة لمحلها صورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه تقدم من ان العاقلة لو كانت حالة لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها لكانت ذاته فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعله بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كان محل الصورة حالا على الحال المذكور ففيه الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط ولمثل هذا النوع من الحلول اقتران فاعل بامر واقتران الشيء باحد الشيئين المتغايرين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالحال المذكور ليس بحال للقول بحلول صورتين متحدتين بالماهية في محل واحد ومنها قول الشيخ قد علمت ان الاعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم وتلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست متماثلة

اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتنافها بعوارض باعيانها لان الاعراض المحسوسة دون كون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق ان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة لما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهي المراد من قوله فاذن هي الصورة التي بها صارت القوة المتعقلة متعقلة لا انها تكون الصورة الى الشيء الذي فيه القوة المتعقلة قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى تعقلهما في جميع الاوقات قوله واما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا توجب التعقل اصلا اشارة الى استلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي لفساد قسمي المنفصلة معا لان الحس يكون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراضات على المقدمات المذكورة في هذا الموضع منها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لما كان ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا واقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو في الجواب عنها لكونها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة المقارنة لها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان نصا حقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس مشتركا بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان اراد وقال المعقول

بل هي سبحانه الحقايق ويشاركه في لازم واحد هو الوجود المشترك المحمول بالتشكيك
عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها اشترك فيه من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها
ومنها ان لهذه الحجة تعينها تقضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير
عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكر بعينه والجواب ان
الصفات واللوازم تنقسم الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها
بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير مجردة في الموضع
والنفس مدركة للصنع الاول لذاتها كما كانت مدركة لذاتها دائما واما مدركة الصنع
الثاني فالاحالة المقايسة لعقدان اشترط في غير تلك الحال **تكملة لهذه الاشارات**
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا اذا ان يعقل بذاته ش لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى كمال الكلام في بقائها على كمالاتها العقلية بعد مفارقة البدن
ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له
ان يحصل بذاته نتيجة الحجج المذكورة **قوله** ولانه اصل ولم يكن فيه مركبا من قوة قابلة للفساد
مقارنة لقوة الثبات فان لحقت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة معا
بالطبع نحو الاصل من جزئيه ش هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس وبيانه بالاصل
كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور لونه من له تلك الاعراض
والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليها واحد بعينه وهنا معنى كل جوهر
يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كانقل الفساد اليها النقل في اسد الى القوة وفعل
البقا غير قوة الفساد والا لكان كل ما امكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن فيه الامران
حاصلين ولا اصل لا يمكن ان يكون من شانه حصول شيء اذ هو بسيط والنفس ان كانت اصلا لم تكن
مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم تكن اصلا اي لم تكن بسيطا غير حال
كان اما مركبا او حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة
من

من الشيء واما كلاهما وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير
مركب من قوة الفساد وقوة الثبات **قوله** والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة
فسادها وجود ثباتها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب ش هذا جواب عن سؤال
وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا
كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة
لوجوداتها وذلك لانها في بساطتها في ذواتها انما لا يكون لها حامل وجود فاجتماع الامرين
فيه ينافي بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يكن لشيء لهذه في انفسها قابلية للفساد بعدم
وجودها بعللها وثباتها بها ش اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم تكن هي
وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد فان البقا وقوة
الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان
تفسد وانما قال بعد وجودها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات
الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى
وصورة مثل ما ان لهيولى الاجسام وصورها وكان لما في ضمنها هيولاها وحدها لما كان
الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كلا بها الفاسدة باقية لانها تابعة
لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول
محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا علولها ان يكون مع كونها غير ذات وضع
ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد
فرضناها جزءا منها هذا خلف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في
اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس مستغنية في وجودها عن البدن ولم تكن ذات فعل بانفرادها
على ما مر وتفرعنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية
بما تقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصورة المقيمة اياها الكمالات التابعة

علاقتها
لتلك الصورة لا يعرض زوال نفسه وبقيتي بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان النفس لا
توجد الا بهيولى الجسم متحرك كما عرف في الاصول الحكمية ثم قال لي النفس تحت
مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة
وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يوهن ما ذكرناه والجواب ان
ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكرنا وعلى جزئي الجسم
بالتشابه فان جميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث
متساويان في احتياجهما الى الامكان والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك
فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع
وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد والجواب
عنه ان كون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والحق
ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول
فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يوجد حال
وجود السواد مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان
فساد ذاته والبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان
فسادها اصلا بل انما يكون مع هيئة مخصوصة موجودة فيه احدهما النفس محلا لامكان
وتهيؤه لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة
ممكنا الا مع ما هو مبدأها الذي هو بالذات لغني النفس يحدث بحسب استعداده وتهيؤه
ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه وعلى حسبه كان ذلك المبدأ مرتبطا به
هذا النوع من الارتباط وذلك بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ على البدن اذا الحقه
ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس على الهيئة المخصوصة فيبقى البدن محلا
لامكان فساد الصورة المقارنة له دون ما الذي لا ارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا
لفساد

لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباينة عنه وان البدن مع هيئته مخصوصة
شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجردة
وليس بشرط في وجودها فالشيء اذا حدث فلا يعدم بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت
فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد
البدن لحدوث صورة له حدوث مبدا تلك الصورة ولم يوجب استحالته الفساد
تلك الصورة فساد مبدا ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث
معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول وشرايطها وما يقتضي فساد معلول
لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه**
ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي
فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو حينئذ
كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها
وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات
باقية فهو كساير الاستحالات ليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته
وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي
هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط ش لما فرغ من اثبات وجود بقاء النفس الناطقة
مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يشير كيفية اتصافها
بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند
المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها
حكى الشيخ عنهم ذلك والزم على قولهم ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل
اذا عقل صورة عقلية صار هو هي وحكى احتجاجهم على ذلك وما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد في فصل ترجمته ان واجب الوجود معقول بالذات وعقل بالذات فانه ضعف ذلك

الكتاب يقول المذهبهم في المبدأ والمعاد بحسب ما اشترطه في ضمن شرحه ثم انه
نبه على فساد هذا المذهب بقوله ولعمري الجوهر العاقل يعقل الى آخره وهو ظاهر **زيادة
تنبيه** وايضا اذا عقلت ا ثم عقلت ب اتكون كما كنت عند ما عقلت ا حتى يكون سواء
عقلت ب او لم تعقلها او تصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره ✱ معناه ظاهر
وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا عقل ا صار ا واذا عقل ب صار ب فانه يبطل كونه ا وهو
مستعد التأمل عند كل تعقل وانه لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا ولم يصر ب فما تعقل ب وهم
وان بقي ا وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل المعقول قولا باتحاد جميع
المعقولات على احد فيما في الماهيات وكثرتها وهذا ابين حالة واشد شناعة مما ذكر
اولا **وهم وتنبيه** وهم قوم ايضا يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل
الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو
يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال منقسما قد يتصل
منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول لعل ان
الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به تامة ✱ هذا الوهم
من قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد
الذي اتحد بالعقل الفعال به ونبه على فساده بان يلزم احد المحالين اما تجزي العقل الفعال
الذي فرض غير قابل للتجزيه والحصر لجميع المعقولات لان التي تعقلها العقل الفعال النفس
الناطقة عند تعقله معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم
على سبيل الاتحاد بل الزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو مبني على ان الاحالة
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين تصورته قائمة عاقلة وقد علم انه كالوهم
في الفصل المتقدم الذي لا اتحاد جميع الصور المعقولة فقد انهدم هذا الاصل الفعل
العرا

القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية**
وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون
وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه
من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسخف من الاول ✱ الحشف اردأ
التمر وقال للضرع البالي الحشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا
لجماعة من المشائين وفرفوريوس منهم وهو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول
القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع
شيء آخر ليحدث منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار شيئا آخر قول شعري
غير معقول ✱ لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو
امتناع اتحاد الشيء بغيره فعبر بالاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم
صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق
الاستحالة وهي ان يعدم له عرض كما الشيء الحار يبرد او يضاف اليه شيء آخر يكون معه مجرا اياه كما
يقال صار الماء هواء اي الاسود ابيض او ما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر
الى الشيء الشام ويتركب المصير اياه منهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس
المراد بهذين المعنيين المراد منه هو ما يفهم منه الحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو بعينه
واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه تخييل وبسبب تخييله
يظنه عوام المتالهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل واحد
من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم قبل
وحدث شيء آخر او لم يحدث ان كان الموجود ثابتا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر
احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية
وما يجري هذا المجرى ✱ تقريره انه ههنا امران كانا قبل الاتحاد ولم يحصل بعد ؟

والاول هو الضايق هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لئن قال الاول والحال بعد الاعادة لا يخلو اما
ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا دون الآخر بعينه واما ان لا يكون
واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلانه لو كان كل واحد من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاعادة واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم
بعد الاعادة هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر العكس والشيخ ابطل هذا القسم
بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاعادة فقال وان كان احدهما
غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل الذي كان للمعدوم قبل وحدث شيء آخر لم يعد يعني
فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث ان
كان المفروض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي المصدرية الكائنة مع لفظه كان فاعلا لكلمة
بطل اي فقد بطل كونه للاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاعادة هو كون الاول بالخاص
بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما حيث في تطبيق
هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين
فلم يصر احدهما الآخر وكرر مثال الحدث … مفهوم الاعادة … الاستحالة واشار الى الاضرب
الآخر اعني التركيب بقوله ولم يعرف هذا الجزء تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه
ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر ولما ابطل المذهب المذكور
صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه النص لما علم انه ليس ما
منفك انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين والمراد هنا المعقولات
بالجلايا لانها الصورة المطابقة للذوات … تنبيه الصور العقلية قد يجوز
بوجه ما ان يستفاد من الحس والخارجية مثلا كما يستفاد صورة السماء من السماء وقد يجوز
ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله
موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني ولما فرغ من بيان كيفية

ارتسام

ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية
على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاشياء الخارجية
التي هي صور ما يعقل الانسان مثلا من امور لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمى
علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان السماء بعد مشاهدته
ويسمى علما انفعاليا وبين ان تعقل الاول تعالى الاشياء انما هو من القسم الاول تنبيه كل واحد
من الوجهين يجوز ان يحصل من سبب عقلي مشتمل على الموجود الصورة في الاعيان او غير موجود بها
بعد في جوهر قابل القوة للمعقول ويجوز ان يكون الجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لكانت
3 العقول المفارقة الى غير النهاية … واجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته فهذه قسمة
اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في
الاعيان اعني كل معقول انفعالي او لشيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل معقول فعلي فاما ان يحصل
من سبب عقلي كالعقل الفعال يصير بها في جوهر عاقل القوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل
من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالته فلا بد من جوهر يحصل تعقلاته
من ذاته موجودة والاول الواجب تعالى يجب ان يكون على هذا مطلقا كاملا وحاصلا له من ابتداء امره
للامر ايضا والجملة في وجود العقل للمعقول في ذات العاقل من ذاته … لان الواجب لا يكون
قابلا ولو تجدد له شيء … لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير
مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته
على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث
وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا ولما بين ان العلم الاول العالي
فعلي وانه شامل لجميع الموجودات ذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا
لذاته على ما عرفت في النمط الرابع ويعقل ما بعده … من حيث انه علة لما بعده والعلم

التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فإن العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة
لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يستلزم العلم بلوازمها التي هي بعينها معلولاتها الواجبة بوجوبها
ويحتمل أن يكون الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية الثانية غير
المتناهية كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب وعرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي
في ذلك الترتيب إليه لكنها تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه ومن احتياج عرضي يتأدى
جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة الزمانية **إشارة** إدراك الأول للأشياء من ذاته
في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللاتي للأول لإشراق الأول
وللمبدع منه من ذاته وبعدها الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي
متبددة المبادي والمناسب الإدراك اعتبار من حيث هو إدراك واعتبار من حيث هو حال
بالمدرك واعتبار من حيث هو حال بما المدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات أما الحال
بحسب ماهيته فكونه تارة إحساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا وأما الحال بحسب
القياس إلى المدرك فكون الإدراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعله أتم وجودا من الإدراك
الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وأيضا لأن هذا معنى وجود وذلك معنى وجودين وأما
الحال بحسب القياس إلى المدرك فكون المدرك المجرد من المادة أتم في كونه مدركا من
المغمور فيها والمدرك بعلته أتم من المدرك بمعلوله ولما كان [illegible] وكان العلم
التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها لم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته
فإن العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول
لا يقتضي علة معينة إنما يقتضي علة ما بوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وأنيته
والعلم بالمعلول يقتضي العلم بأنية العلة دون ماهيتها كان أكمل الإدراكات في ذواتها إدراك الأول
لذاته بذاته كما هي وبجميع ما سواه وأيضا لأنه من حيث هو علة تامة لها وهو أيضا أفضل أنحاء كون
الشيء مدركا لأنه تعقل فعلي ذاتي وأفضل أنحاء كون الشيء مدركا لأنه تام حاصل من الوجه

الذي يجب أن يعقل ويتلوه إدراك الجواهر العقلية أما إدراكها الأول فغير ممكن من حيث إنها المعلول له
إلا أن الأول لما كان متعقلا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية إشراق الأول عليها مع عقلت
ما دون الأول من الأول بعقله لأحدوث بعقل الأول إياها ويتلوه إدراكات النفوس المستفادة
من طرف الحواس والتخيلات وغيرها وهي كأنها نقش ورسم عن طابع عقلي لأن مخرجها من القوة
إلى الفعل عقل مفارق يعطي المعقولات فتطبع منه فيها معاني كالنقوش بحسب استعداداتها
وإنما لها تلك المعقولات وهي الإدراكات متبددة المبادي لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة
على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها بطرق غيرها ومتبددة المناسبات لأنها تارة تنتقل
من العلم بالشيء إلى العلم بما يشابهه وتارة إلى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها والبحث
في مراتب الإدراكات ومن يحصل احتمال جميع ذلك أن الإدراك يقع على أصناف الإدراكات بالتشكيك
وهم وتنبيه ولعلك تقول إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض
لما ذكرت ثم قد سلمت أن الواجب يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول إنه
لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة
لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت أيضا على ترتيب وكثرة اللوازم
من الذات مباينة أو غير مباينة لا تثلم الوحدة والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة
سلوب وبسبب ذلك كثرة الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته تقرير الوهم أن يقال
لما ذكرت أن المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة
في جوهر العاقل ثم ذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء فإذن يتحقق لا محالة صور متباينة متقررة
في ذاته فيلزم من ذلك أن لا يكون ذات الأول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة والجواب
المنبه عليه أن يقال إن الأول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزم تعقل الكثرة بسبب
تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم متأخر له فصور الكثرة التي هي معقولاته لوازمه
مترتبة ترتيب المعلولات وهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها

ولا مشى قابلين واحدة وكيف القوائم والمعلولات لا تنافى وحدة علتها المطلق وهذا ما سواه

كانت تلك القوائم متقررة في ذات العلة او مباينة له فان قيل بعض ما الكثرة الحلولية في ذات

الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا ينفي كثرته ولا الحاصل ان الواجب واحد

ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا قول شنيع وباقي الفصل

ظاهر ولا شك في انا نقول لم يعني بالوازم الاول في ذاته قوله يكون الشيء الواحد علة وآلة

مثلا وقبل يكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح

وقبل يكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقبل ان معلوله الاول

غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير

ذلك مما خالف الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى والقائلون

القائلون بقيام الصور المعقولة بذاته والقائلون بالمثل والقائلون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا

تلك المحالات حرصا على ان لا يلتزموا هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات

ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التقصي عن هذه

المضائق وغيرها ساستاقها لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير

في هذا الموضع الى ما هو الحق عندي اصلا فاشير اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر

لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج

ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر

من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك

مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها كما تعقل ذلك الشيء

بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتبارات

المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك

بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره

١٧

فيتوهم لا يخفى ان كون العاقل لتلك الصورة شرطا في تعقله اياها فانك تعقل ذاتك مع انك

لست بحال لها انما كان كونك قابلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك لا غير

لا شرطا في تعقلك اياها بل حصلت لك لا على سبيل غير الحلول فيك حصل

التعقل من غير حلول فيك وتعلم ان حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره ليس دون

حصول الشيء لقابله فان المعلول لا يبعد ان يكون للفاعل العاقل لذاته حاصلا له من غير

ان يحل فيه فهو عاقل له من غير ان يكون هو حالا فيه واذا تقرر هذا فاعلم ان

ان الاول العاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين تعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار

المعتبرين على ما مر حكمت بان تعقله لذاته علة لتعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون

العلتين اعني ذاته وتعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين

ايضا اعني المعلول الاول وتعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون

احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا

محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك واذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه

من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية

تعقل ما ليس بمعلول لها بحصول صورة فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو

معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة

فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر

والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير ان يلزم محال من

المحالات المذكورة وهذا اصل ان تحققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع

الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان

تخليص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كتابا بسيطا لا يليق ان يورد امثاله في سبيل

الشرح لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار هاهنا على هذا الايماء اولى الاشارة الاشياء

الجزئية فتعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه
يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها
وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله
او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا
وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع
او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل
ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان
اول الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده ش يريد انه قد بين
ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها وبين
ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هي كلية على الوجه الاول دون الثاني ولا يدركها
على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل هو
ذلك بقوله مثلة الادراك وجزئيته فعلها في كلمة الشيخ ان الواقع فيه وجزئيتها ولا مدخل الزمان
في ذلك فان مولينا هذا الانسان يقول لهذا القول في هذا الوقت جزئي ومولينا الانسان يقول العاقل في كلي
ولم يعتبر فيهما الا حال الانسان والقول والوقت الجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق بحكم فله طبيعة نوعية
في شخصه الجزئي تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى
الاشارة الحسية اليها او يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه
فان جردت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان
الحكم المتعلق بها حينئذ كونها جزئية باقيا على الحكم الا ان كون الحكم متعلقا بالامر المخصص
من حيث هو مخصصه واذا ثبت هذا فنقول كل ما يدرك على الكليات من حيث انها طبائع ولا يدرك
لحوق الجزئيات واحكامها كيف لاحقها وما بينها وتباعدها وتركيبها على الكلية من حيث هي معلومة
وتمامها

تلك الطبائع ولا يدرك الامور التي يحدث منها وبعدها او قبلها من حيث يكون الجميع
واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا ويحصل عنده
صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته السابقة والمتجددة المنضمة لها الخاصة
بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير متجددة الا بما يتجدد ويكون تلك الصورة بعينها
منطبقة على عوالم آخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه ويكون صورة كلية
منطبقة على الجزئيات الحادثة في زمنها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك
الجزئيات على الوجه الكلي ولنعد الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل
الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وتقييدها
بقوله من حيث تجب باسبابها لكونه لا يدرك تلك الاشياء مع كونها كلية الا هنيئا غير
ظني ثم قال منسوبة الى مبدا نوعه في شخص اي منسوبة الى مبدا طبيعة النوعية
موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل هي حينئذ انها موجودة في شخص
والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث طبائعها واما يتخصص به اي يتخصص
عن تلك الجزئيات طبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى مبدا كلي لان الجزئي من حيث هو
جزئي لا يكون معقولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة الا من حيث هو كذلك وياتي
كلامه ظاهرا الى قوله وهو ان العاقل لا يعرف كون القمر في موضع كذا الى الجزء معناه
ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين
في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر
درجات فانما يكون يعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده
فظهر من هذا البيان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل يجب
فان وقت الكسوف انما يتحدد به او على غير حالة وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح
تنبيه واشارة ولا يعتبر الصفات للاشياء على وجوه ♦ هذا الفصل يشتمل على
الفصل في اقسام ثمرة العقل نسخ

قسمة الصفات الى اضافتها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما
لا يتغير لسبب ذلك فنقول على ما ذكره [illegible] وتلك القسمة ان يقال
الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة الى غيره واما ان تكون مقتضية
لاضافة الى غيره ليست متقررة في ذاته واما ان تكون متقررة مقتضية للاضافة معا
وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله منها
مثل ان يكون اسود الذي كان اسود [illegible] الصفة متقررة غير مضافة و هذا هو الصنف
الاول من الاربعة ويظهر [illegible] في هذا الفصل قوله ومنها ان يكون
الشيء قادرا على تحريك جسم ما لو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال
بلا خروج عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له وحده
ولحوقها اضافة الى الغير كلي من غير تحريك جسم ما [illegible] يدخل في ذلك
زيد وعمرو وحجارة وشجر [illegible] فانه ليس كونه قادرا متعلقا بتفصيل الاضافات المعينة
[illegible] وانه لو لم يكن [illegible] في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى التحريك له ابدا ما ضر
ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذا فات كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المعين وعلمها
من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله و هذا
هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء خارج التي لا يتغير
بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كان يتغير اضافتها الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة
في الذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى مقدور
عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يتغير عن كونه قادرا في ذاته عند انعدام
زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته [illegible]
في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي [illegible] الى الجزئيات التي تحت ذلك
الكلي [illegible] ثانيا [illegible] بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير
فلاجل

[illegible]

فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فتعرض بتغيرها وبتغيرها يتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لان الصفة متقررة ذات
اضافة والاول متقررة غير مضافة قوله ومنها ان يكون الشيء عالما بان الشيء
ليس ثم عرف ان الشيء [illegible] الاضافة والصفة المضافة معا [illegible]
كونه عالما بان شيئا [illegible] حتى اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون
عالما بجزئي [illegible] بل يكون العلم بالمتغير علما متغيرا [illegible] اضافة متباينة وهيئة للنفس
متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم المتقدم وغير هيئة [illegible] الا كما كان في كونه قادرا
له هيئة واحدة اضافات شتى فهذا الصنف حال المضاف الى علم [illegible] تختلف
حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل في الصفة التي يلزمها تلك الاضافة
ايضا و هذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء خارج
التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية
لاضافة الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه
عن وجه عند خروج زيد من الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير
ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي ولا يتعلق
بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي الا ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي لا يتعلق
بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤنف العلم وحينئذ يتعلق بذلك
الجزئي تعلقا اخر [illegible] العلم بان الحلول في جسم لا يقتضي [illegible] بكون الانسان في جسم ما
[illegible] ذلك علم اخر [illegible] بكون الانسان حاصلا فاذا العلم بكون الانسان في جسم ما
علم [illegible] اضافة متباينة وهيئة جديدة للنفس [illegible] غير العلم بكون الحصول
وغير هيئة [illegible] ذلك العلم [illegible] ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف
لحاله في حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل في نفس تلك الصفة قوله فما ليس

موضوعا للتغير إذ أن يعرض له بعد الصب القسم الأول ولا عن القسم الثالث وإنما عن
القسم الثاني فقد يحدث في إضافات بعيدة لا يشوش في الذات ﴿ش﴾ لما فرغ من أحكام الصفات
أورد قضية كلية وهي أن كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز أن يتبدل لصفاته
المتقررة العارية عن الإضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي يعتري بعض
الإضافة ويجوز أن يتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا يعتري بعض تلك
الإضافات ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة لأنه لو كان إنما لا يمكن أن يكون في إضافات
قريبة لأنه لو كان قريبا فالتغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تتغير الذات
موضوعة للتغير فهذا التقرير كالمقدمة لها وتتم الفصل بالنسبة القسمة المذكورة والإشارة
لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بأن الإضافات وجودية عندهم فالحاجة
المتغيرة فيها علم لا يتغير فيه في الصفات الحقيقية ليس بجيد لأنهم بينوا أن الإضافة التي يعرض لها
ليست ما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس إلا وقوع
الشيء فالذي [illegible] الإضافة عارضة له كالقدرة على تحريك [illegible] ما عرضت له الإضافة
[illegible] على التحريك مطلقا على أن وجه الإضافة [illegible] الشيء بحيث يعقل [illegible]
ولا يكون لذلك الأمر [illegible] هذا التعقل والصدق من غير أن يعرض في الشيء بل [illegible]
تعين في الأمر المعقول ومطلقا **نكتة** كونك يمينا أو شمالا إضافة محضة وكونك قادرا [illegible]
[illegible] في حال المعقولية في نفسك تتبعها الإضافة [illegible] وكونك عالما [illegible] إضافة
لا ذو إضافة محضة ﴿ش﴾ أشار إلى القسم الثاني من الإضافات الأربعة وذكر الفرق بينه وبين القسم
الآخر [illegible] بعضها ببعض [illegible] **تذنيب** فالواجب الوجود [illegible] لا يكون علمه
بالجزئيات على الزمانيات حتى يتصل بها الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن
يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر ﴿ش﴾ هذا الحكم كالنتيجة لما عليه
ولما تحصل من إضافة علما لواجب الوجود ليس موضوعا للتغير على ما ثبت في النمط الرابع أن الحكم
الكلي

الكلي [illegible] في قوله ما لا يكون موضوعا للتغير وللتعبير فإن سبق إضافة على التفصيل
الذي كونه أن [illegible] مناقضة [illegible] الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وذكره هنا [illegible] أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه
الكلي الذي لا يعتريه تغير [illegible] والأحوال [illegible] أن هذه البيانات شبيه مسائل
الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظاهر وذلك لأن الحكم بأن العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول [illegible] أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل وإن كان كليا
وكان الجزئيات المتغيرة من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم بأن يكون عالما بها لا محالة والقول
بأنه لا يجوز أن يكون عالما بها لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي
بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء وهو عندهم [illegible] ولا يجوز أن يقع أمثال
ذلك في المباحث العقلية لامتناع تعارض الأحكام فيها فالصواب أن يوجد بيان هذا الحكم
من طريق آخر ونقول [illegible] العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الإحساس به وإدراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها
والمدرك بتلك الإحساس يكون موضوعا للتغير لا محالة والإدراك لها على الوجه الكلي والعقلي
أن يكون بالعقل والمدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعا للتغير فإذن الواجب الأول
وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها من جهة ما هي عاقل إلا على الوجه
الأول ويجب أن يدركها على الوجه الثاني **قوله** ويجب أن يكون عالما بكل شيء لأن كل شيء لازم
له بتوسط أو بغير توسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا
إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت ﴿ش﴾ هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكل وإيجاب في تقريره
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة
في العالم العقلي بإبداع الأول الواجب إياها وكان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
على سبيل الإبداع ممتنعا إذ هي غير ممكنة [illegible] صور متمايزة فضلا عن تلك الكثرة فكان

الجود الى مقتضى التكميل للمادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول
تلك الصور الى الفعل فقدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور
من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذ تحققت ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة
باعيانها وشخصياتها وما معها موجودة فيهما مرتين وهاهنا يظهر معنى قول الشيخ
ان كل شيء يوجد عن الاول بوسط او بغير وسط يتادى اليه قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول الى حكم الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب **اشارة** فالعناية هي احاطة علم الاول
بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته
به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل ش هذا
الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ما يناسبه كذلك لما اورده
هناك بعد ذكر ان العالي لا يعمل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف يصدر عن الاول
من غير قصد وارادة وهاهنا بعد ذكر الترتيبات المستمرة عنه حتى يعلم ان النظام
الموجود في تلك الترتيبات كيف يصدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في
النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا يعتقدن انه طلبت
محلها وبدا كلامه هاهنا بقوله والمراد **اشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور
يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة
فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات

وفي

وفي القسمة امور شريرة اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدا
لفيضان الجود والخيرية الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير لاجل
ان لا يوجد به شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل
معونتها في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية
وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون فضيلتها الا ان تكون بحيث يمكن ان يتادى لحالها في
حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار وفي ذلك ايضا الى الاجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتادى
احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط
هيجان غالب على ما من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني عنها
الا بان تكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ او غلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص
السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض ش لما فرغ عن بيان ادراك
الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه وبحث ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق
على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر
والجهل وعلى امور وجودية لكونها كذلك مؤدية ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد
المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنى و
كالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك فاذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد
في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو
شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة
بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنى ليسا من حيث

مما امران يصدران عن قوتي الغضبية والشهوية مثلا شيء بل جامع لكل الخسة كالا ن
تسلك القوتين [illegible] سوا العاملة للمظلوم والى السياسة الشنعاء والى النفس الناطقة
الصحيحة عن ضبط قوتيه للعمل [illegible] الشر الذاتي [illegible] تلك الاسباب كالة واما اطلاق
على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الحالات التي [illegible] وكذلك الالام
فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجودها لكن الامور في انفسها اوصلت
عن حالها اعني شرور بالقياس الى الساكن العاقل لا اشا [illegible] من شانها ان تحصل واذن قد حصل
من ذلك ان الشيء في [illegible] عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به
او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات شرور وانما هي شرور بالقياس
الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية
مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما الى انفسها وبالقياس الى الكل فليست شرورا اصلا ونحوه بعد
نقص [illegible] المعنى الى الشيخ [illegible] الاشياء بحسب [illegible] وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه
اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب [illegible] ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يساوي فيه والى ما يغلب
فيه ما هو شر [illegible] اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي
لا يستمل على العدم والقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر
وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون [illegible] لا [illegible] ويكون بحيث يعرض
منها [illegible] شرور [illegible] كالنار فانها لا يمكن ان يكون [illegible]
الا ويكون بحيث يعرض منها [illegible] اجزاء بعض المركبات والاحراق كون لا يخلو هذا الصنف
[illegible] مثل هذه الموجودات [illegible] الاحالة والاستحالة والكون والفساد [illegible]
[illegible] الكل [illegible] المنافع [illegible] البعض [illegible] فيها قليل وانه
لا يقع الا في اجزاء ما [illegible] وبعض المركبات في بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية التي يكون
شرا [illegible] او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجودة لان الموجودات [illegible]

[Margin: [illegible]]

[Margin: لا يخلو الكون]

في الموجودات لا [illegible] يكون اكثر من الاعدام [illegible] على الوجه الذي كره الشيخ اشار الى
الصنف الاول [illegible] بقوله الامور الممكنة في الوجود [illegible] المتحركة والى الثلثة
الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة [illegible]
قوله واذا كان الوجود المحض [illegible] بقوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورده في الاشياء الالام [illegible]
الحاصلين [illegible] والجهل المركب الشاق في المعاد الذي يعرض لها من حيث
ان من حيث هي انسان ولا من حيث [illegible] سبب [illegible] وجرم في امر المعاد [illegible]
[illegible] وذلك [illegible] فان هذه الاشياء [illegible] الى الشر وذكر ان اجزاء العالم
[illegible] والقوى المذكورة [illegible] الافعال لا [illegible] الا ان يكون بحيث يعرض [illegible]
[illegible] مثل هذه الاشياء [illegible] الوجود وان كانت [illegible] العدد ثم ذكر ان هذه الشرور
معلوم في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض [illegible] من حيث هي شرور بل من
حيث [illegible] لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث
ساقط عن الفلاسفة والاشعرية لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين
كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او نفي الحسن والقبح [illegible] الا لهية [illegible]
[illegible] على [illegible] العالي [illegible] الفلاسفة [illegible] الفضول [illegible] ان الفلاسفة
انما يبحثون عن كيفية صدور الشر [illegible] الذات [illegible] ان الصادر عنه ليس بشر
فان صدور [illegible] الملحقة للشرور [illegible] ليس بشر ثم قال انهم يستدلون
على كون الشر عدما [illegible] لانهم ان ارادوا [illegible] على [illegible]
الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشيء فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر
لان [illegible] على عدم صحة الاستدلال في هذا المقام خاصل [illegible]
[illegible] والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر الجمهور عنه بلفظة
الشر [illegible] في [illegible] والحصر [illegible] في تلك الماهية [illegible]

[Margin: مقتضي]

[Margin: [illegible]]

[Margin: لتتم]

بالعرض لتحقق الملائمة ومنافرة من غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس بسداد
تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال لا تأتي لا طريق لها
الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشيء من الالم وحده من وجودي وان
الخير من اعدم الالم يعني السلامة وما اشبه يعني اللذة وظاهر الكلام في بيان تاما لاهم في
الدنيا اكثر من الالام من جهتي كون الشيء عالم بالهم فكران الفلاسفة لا غلبهم عن هذه المضائق
الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق لم لا يتحال الاشياء تعالى الخالق الرائة لا العلة ومن باب القول
بتعليل الشيء واذ نخوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا هاهنا الى ايراد
جوابه فان عقول علم كاف فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم
الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف مستوفيا فيهم اذا تشاوره فاسمع انه
كما ان احوال الابدان في هيئتها ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الحالين وحال
القبيح والمسقام والسقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة الدنيوية قسطا
وافرا او معتدلا او سالما كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق
وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له تلك الاستثناء في العقول الا انه لا
جهل له ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير فخر من العلم جسيم النفع في المعاد
الا انه من جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من خيرات الاخرة ولخر كالمسقام والسقيم من
عرضه للاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف
الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة ش لما كان قوة الانسان التي بها يصير الانسان
الادراكية عنه من حيث هي سعيدا او شقيا هي النطقية وغضبية وشهوية وكانت
السعادة والشقاوة العاجلتان مستعذرة القاسلة للاجل وكان الغالب على الناس
النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكون اعلى حسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب
سبق الوهم الى كون الاكثر من الاشقياء لا سيما في الاجل فهذه تتضمن جوابه الشيخ فنوع
الانسان

الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فاز الشيخ هذا الوهم بان وجوه الجهل الذي هو
صفة النفس اعني الجهل المركب الراسخ بازاء كقبح الخلق والعام الفاشي من الجهل البسيط
الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في النفوس الاخرى وان وجود الشرارة المضادة
للملكة الفاضلة بازاء وجودها والعام الفاشي من الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذيلة ثم شبه
النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او
في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر الذي هو الشقاوة
لا ان الشقاوة الابدية تعرض لاحد الطرفين على ما بين شانه ومعنى قوله ولاخر كالمسقام والسقيم معرض
للاذى في الاخرة حال من عرض للشيء وعرضه للشيء اذا كان منتصبا للشيء لا يسعر منه كالاتي الخرم
وباقي عبارته واضحة **تنبيه** لا تعتقدن ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا تعتقدن
انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف و
لا تعتقدن ان فارق الخطايا باتكه عصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب
من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا
الى من عمل النجاة وتفاء على عدده ممن يفرض اهل الجهل والخطايا مسرفا الى الابدي واستمع
رحمه الله وستسمع لهذا فضل بيان ش من بعد تقدير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس
من وجه اخر وقوله باتكه عصمة النجاة اي قاطعة والعصمة هاهنا اسم لما يعتصم به الانسان
اي يتمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان
ما عداهما اما تقتضيان شقاوة منقطعة او لا تقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستمع رحمه
الله ما للعطف لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فان فيه
ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها بالطرف الاشرف بها **وهم وتنبيه** ولعلك
تقول هلا امكن ان يصير القسم الثاني من قسمي الشيء فيكون خيرا لك انه لو بري من امثاله
ذلك لكان شيئا غير هذا القسم فكان القسم الاول ويبقى عنه وانما هذا القسم في الاصل

الحادثة

المقصود من سؤال ورود على القدر والعقاب على العاصي شرح

وشبهه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا بوجود شيء يلحقه منه الشر ورد عند القضاء والقدر
الجاني فاذا بريء منه من فاعله يجعل غرضه وكان الناس جميعا شر الناس ولا الخير الباقي ومن كره وحكم
هذا القسم ومن على صفة المذكورة عن لاحق الجرح على ما بيناه ٥ ومن هذا الفصل غني عن الشرح
فهم وتنبيه ولعلك تقول انما كان القدر والعلم الحكمي فما اصل جواب ان الدوام
للنفس على خطيئتها كالمستعمل للمرض البدن على تخمة فيقول لانه من لوازم ما ساق الى الاحوال
الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مبداء
له من خارج يحدث الخزي ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه وان كان
يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي هي تنفع في الاكثر والتصديق اكيد للتخويف
فاذا عرض من اسباب القدر انفعال واحد تقتضي التخويف ولاحساس مرتكب الخطايا وان الجريرة
وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان لا يعتبر لاثم لذلك الواحد ولا واجبا من حيث ان رحيم
لو لم يكن هناك التجانب المبتلي العقوبة ولم يكن المعرفة الجريرة له مقتضية كلية عامة كما يسوغ
لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل
البدن كله ليسلم واما لو قد من حيث الظلم والعدل او من حيث افعال العقال الشامل
الظلم وامثال العقابات لما وجب [illegible] كهنه والاخذ [illegible] ان ذلك من المقدمات الاولية
بل من واجب [illegible] بل اكثر من المقدمات المشهورة التي حمل عليها ارشاد المصالح ولعل
فيها ما يصح بالبرهان عند بعض العاقلين واذا حقت الحقائق فلا يلتفت الى الاوائل دون
امثال المساوات وقد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر ٥ نقض من السؤال ان يقال ان كل الافعال
الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب تحتها جميع سائر الحركات في العالم العقلي والجويه
حدوثها وعقبه منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم عاقب الانسان على شيء صدر عنه
على سبيل الوجوب والشيخ لجاب عنه او لا جوابه تقتضيه القواعد الحكمية ومن حق ان العقاب
للنفس على خطيئتها كما يستعمل المرض البدن [illegible] ولا من وقوع ما يتبعها ومن هنا
النوع

النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها وكان انها
يكون من داخل ذاتها وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة بالوعيد في
الكتب الالهية اذا اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن الملتذ من خارج
على ما فصل في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة
اخرى من مبداء له من خارج فحديث آخر لعل اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان حقا
ثم الكلام بعد ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما تقوله اهل الظاهر ليس مما يخرج عن قانون
الحكمة الالهية اي ليس شرا قال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما ذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي لانه سيدل على ذلك
بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايقاع بذلك
التخويف تعقب الجرم اكيد للتخويف ومقتضي لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا
التعقيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون نفعا بالقياس الى الاكثر من وجه ولا
لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهو ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل في استيصال
يقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم يوجب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور
وقد سبق من كلمات ما ورد به الشرع اذا حمل على ظاهره لم يكن عقلا لاصول الحكمة وبعض
المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة اعتبروا ذلك على وجه آخر وهو ان تكليف العباد
واجب على الله تعالى لانه حسن اذ الغرض في ذلك صلاح حالهم في العاجل والاجل والوعد
والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان لانهما يقربهم الى الطاعة وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب
العاصين عدلا منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى غير ذلك مما هو على
معقمه مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بمعنى انها
من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها الا محموده اشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين يعني

احتج بهذا الحاسا الشيخ ٥

الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بتمام بيان احكام اعمال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا القول ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التعويض وكلاهما باطلان كان العدد وعلم العقاب عين ذاتي قال وان كان العقد علم التعويض ويكون حكمها واحدا فاحتيف لا يمكن ان يجعل احدهما معدة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم علموا ان يكون العالمين مع عالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية مولهم ما الجواب التصحيح انه قال لان الاعتبار ايضا من العقيد وطلب علة ما يقتضيه العدد باطل واعترف بحمل الاول القول بالعدد على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون التجربيات مستندة الى اسبابها المسكرة على القول بالعدد على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والجواب الذي ذكره الشيخ كان هو انما لا صوله فان حمل الانسان مستندا الى اسبابها ومن اسباب اراده فعل الخير التعويض فاذن وقوع التعويض في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من العقيد والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لاننا في كونه من العقيد معللا عنده واما على اصول الاشاعرة فلا يمكن التعويض اشكال التعليل به باطلا على ما ذكره فاصل الشارح وما تمنع الكلام في العدد عندهم تنقطع التعليل على الاطلاق وكذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس بما ورد من النص انه حكم بان اهل الكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

الفصل الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون لحصول ما هو الخير والكمال من جهة انه خير وكمال وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جهلتهم من له تمييز ما فيقال له

له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وانتم تعرفون ان ...ها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينقبض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر لا محالة ههنا من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاد بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين اليه الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كانه يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية من العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهور ان السعادة هي اللذة فقط وان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما الادراك بغيرها فانه يكرون تحققها ويشبهونها بالخيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة من وجوه منها ان لذة الغلبة الوهمية ولو كانت في امر خسيس قد تؤثر على لذة تنطوي الى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع به ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة

اللذة ولذات ادراكا احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات
مع انها مدركات ملائمة في الالم ولذات الحلم لا تعتد به فان حسن والخير في اللذة
او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور ويرجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك
اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال الخاص بقوة تخص لشيء الشيء من شانه ان
يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر
الرذائل كمالات قال والحق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف
وان ما ذكرناه في تعريفه قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والاجوبة
في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله
ويختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم
الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير
فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات مثل الشكر ومن المدح
والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقل في ذلك مختلفة اقول مراده بيان الخير
الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر
للخير لما تقسيمه الى القوى الثلث التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب
والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل
ان الحق خير عند كون العاقل قابلا لما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير
عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية والذي يتلوه من العقليات مثل الشكر
ومعنى والمدح الخير بها التي يكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تتعلق لهم فيها
لا يحصل لحال الكمال القوى لها العقلي الصرف فلا يحصل الا به قوله وكل خير بالقياس الى شيء
فانما هو الكمال الذي يختص به ويحق استعداده الاول اقول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر
ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول
والتي

والتي لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل
على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما هو راجع له باستعداده الاول وفائدة
ان الشيء قد يكون له استعدادان يحصل بهما شيئا اعلى الآخر ولا يكون الشيء الذي هو كمال الشيء
باستعداده الثاني خيرا بالقياس اليه اذ ايثاره يكون خيرا بالقياس اليه كما لا استعداد الطارئ
كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا اطرا عليه العادة لاقتناء
الرذائل فصار بها صاحب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس اليه اذ مع الاستعداد
الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال
مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما
مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو
لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك وان المطلوب في هذا النمط
مبني عليه **وهم وتنبيه** ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا نلتذ
بها اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا نلتذ بهما ما نلتذ بالحلو وغيره
فجوابه بعد المسامحة والتسليمات الشرط كان يحصل ويشعر بهما جميعا ولعل الحيوان اذا
استمر تألم شعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية
مفاقصة غير محسوس التدريج لذة عظيمة اقول الوصب المرض الطويل والتعب الذي اذا دام
ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثوب بالرجوع الى الذي حد الانتهاء عنه والمفاقصة
الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة
كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك
الذي هو شرط في اللذة ليس هناك حاصلا فان استمرار المحسوسات يزيل النفس عن الاحساس بها
والسببية على انهما مع البحث المفضي الى الادراك لا نسلم ان حد **تنبيه** واللذة بعد ...

مكروه كراهية بعض المرضى الحلو نقلا عن ان لا تشتهي اشتهاء مشتاقا وليس ذلك لما عنا
مما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس تشعر به النفس من حيث هو خير ش كان الفصل
الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين
اللذين تعلق بهما اللذة وهو الادراك وهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه
بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير للقابل الملتذ ولما لم يكن هذا النقض
متعرضا اليه بوهم مان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية المريض لم يجعل
الفصل مشتملا على وهم وتنبيه على ما في الاول **تنبيه** اذا اردنا ان نستظهر
في البيان مع غناء عما سلف عنه اذا لطف لنا قسمة قلنا انما اللذة هي ادراك ما هو
هو كذا و لا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن شاغلا فارغا امكن ان لا يشعر اشرط
اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا طعم الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا من الطعام
اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخرهما الآن
يكرهه ش عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد
فيه قيد فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان حال لا شاغل ولا مضاد للمدرك
اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع من الالتذاذ
بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة واما في ظاهر ش
تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم وتكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت
من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم ش
بعد ان نبه على حال الالم ايضا فكما ان اللذة لا تحصل مع وجود الملتذ به عند عدم الادراك
به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد
يصح اثبات لذة ما مقتضيا ولكن اذا لم يصح المعنى الذي يسمى ذوقا حاملا كون لا تعد الينها
شوقا ولكنه قد يصح ثبوت لذة ما مقتضيا ولكن اذا لم يصح المعنى المسمى بالمعاساة كان الحواز
ال

ان لا يعم عنه باح الاحتراز مثال الاول حال العنين حاله عن لذة الجماع مثال الثاني حال
من لم يقاس وجب الانتقام عند الحمية ش يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان
يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها الا عند الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا
فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه الا عند الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها
العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شأنه ان يشاهد لا يبلغ درجة
المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين
اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل
على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المعاساة والشيخ
استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس
باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل والمجرى مجراهما داخل في
مفهوم اللذة كما مر **تنبيه** كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك
هو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة ان
يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب
خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان
تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم
التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل
فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود
كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدئا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية
ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال
الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه
عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة

في قوله وان كثرت فيها الاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرِك
الى المدرَك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية فنسبة جلية
الحق الاول وما يتلوه الى مثل نعمة الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين ... سبيل اثبات
اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسانية وهذا البيان مما عُهد في ... هذا الغط
وتقريره ان يقال لما كانت اللذة ادراكا لخير يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به اي
كل ما يجد لذة فهي بسبب كمال يحصل للمدرك وهذا الكمال يكون بحسب القياس اليه كما للمدرك
ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة صنفا وتنوع على ما يقتضيه الاستقراء
فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت حاصلة
عن مادة خارجية بتوسط مطعوم او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارجي فان كليهما في افادة
اللذة متساويان ولذلك يلتذ النايم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك
في ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو تكيف النفس الحيوانية
بكيفية تحصل بغلبة او حصول رائحة تحصل بعضو عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة
كتكيف الوهم بصورة ما يرجوه او تصور شيء تذكره بعد كونه وكذلك في سايرها
وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة بحسبها اللذات بحسبها
والجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه
وان يعقل الحق الاول على ما هو عليه من جهات لغيره ثم ما يعقله من صور معلولاته
المترتبة اعني الوجود كله متمثلا فيه متعاليا عن شوايب الظنون والاوهام على وجه
لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تباين بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق
ولا شك في ان هذا الكمال اكثر بالقياس الى ما يدرك لهذا الكمال وتحصيل هذا الكمال له
فاذن من حيث الكيف هذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني
العقلية والحسانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية

[illegible]

[illegible]

واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول ويعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها
كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تعرضها فاذن الادراك العقلي
خالص الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات
لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة
بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان كثرت فانما كثرت بالاشد والاضعف
كالحلاوة من الحامض فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة
لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة نسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن
اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح استند قوله
نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرَك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة ليس كما
قال فان المحروم والجديد انكونا استطابتين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي
عد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض وجب ان يكون بعض ما هو
سواد اشد من بعض وهذا الموضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحد من كتاب طوبيقا من
المنطق وقد ذكرنا هنا انه موضع جلي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة نعرفها باللذة ولا ندري اي ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم
انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا
يستقيم بالعبارة والتفسير لانه ليس بحق فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حال العاقل هي
تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال وقد ابطل قولكم ان النفس
بعد الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي حصلت لها فلو كانت الادراكات
هي اللذات لكانت حاصلة بكمالات مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول
اللذة قول لا يكون في شيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني
باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع

اسم اللذة على جميعها حتى لو الامر المشترك بينها وبين غيرها مما ناسبها وتقصر عنه
ما عسى بكل واحدة منها توجد به حاصلا في كل صورة توصف باللذة وعن حاصل في كل
صورة لا توصف بها فعلى ان المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا
للعقل حكموا بوجوده للعقل وانما قسرنا قوله اطلاق الاسم فالمضافة معه بعد ظهور
المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط
ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون
عالما بان تحصيل هذه العلوم كمال له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي كمال له ثم انه ان
استجمع الشرائط ولم نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المحصلين الذين لم يعلموا
الا ما بل معدوده يبتهجون بها اشد ابتهاج ويشغلون الاشتغال بها عن التلذذ بها
على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم او منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت
في البدن وفي شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب وتتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك
منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه ش يريد ان ينبه على حل اشكال يرد
في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المختصة بها وتتألم بحصول
اضدادها كما للانسان لما كان لها مدرك فانها تشتاق الى الاشياء وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها
فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات
موجود فينا غير متعلق بها ولعل ذلك هو الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات
يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق
اليها واما اضدادها فلما كانت عدمية الوجود غير متحققة وكانت النفس مشتغلة بغيرها
لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها
انفعالات وهيئات تلحق النفس لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكونها كالآلام
لست بعدها الكمال

متمكنة كان عنها اشتغل فرقة اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وهكذا الالم المقابل
لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية ش يريد ان
ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة
معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها بعد حصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد
من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس
من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب
غواشٍ غريبة فسيزول ولا يدوم بها التعذيب ش يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم
لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم
الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة
للكمالات فتلك هي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل
وهي اسباب النقصان وكل واحد منها لكونها اما بحسب القوة النظرية او بحسب القوة العملية
فصارت ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت
ولا يكون سببها لعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية
ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور ولكن يعذب به التعذيب لانه كالجهل المركب المضاد لليقين
الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا
في هذا الفصل لكنه ايضا موجه داخل تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه مجبور والثلثة
الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشٍ غريبة وجميعها
تزول بعد الموت اما العدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة
غير لازمة لها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه
وعلى التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم

أن رذيلة النقصان انما تأذى بها نفس تشتاق الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بجنبه من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما القى به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء ❁ اراد ان يبين حال
في هذا الفصل من الناقص المعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم ومن الناقص الذين لا يعذبون بنقصانهم فنقول النفوس الساذجة العربة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا وان الحكم بان للنفوس كمالا تستحقه ليس بفطري والنفوس التي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ثم انها ان لم تكتسب الكمال ولم تعلم ما اكتسب ما يضاد الكمال فصارت متحيرة لكنها لانها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بامر صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها كاهلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهي لاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال العائق عنهم والمحصل لهم الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن ايصال الانسان اليه وهو فطانتهم البتراء واسواهم حالا الجاحدون وهم الذين يعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة وهم الذين وصفهم الشيخ بالبله الابلة في اللغة من الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام قال عليه السلام اكثر اهل الجنة البله وهم لا يعذبون لانهم غير عالمين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها وهو ظاهر الفاصل الشارح ان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حق اذا فارقت الابدان وان جاز ان تعذب بها ذلك الجزم فلعل زوال العقائد الباطلة الجاعلة لها وجود ضرب من اصل السعادة وان لم تحصل لها شعور بنقصانها كانه لم يقبل الكون ولا كون مشاهدة متصفا والجواب ان النفوس الكاملة تحصل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما كانت مشاهدة ما اكتسبته وجهلت ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت بعد ذلك ذوات نيل ثم بعد ذلك التذاذها
اما

اما الذين مثل اضداد الكمال فيهم او اعتقدوا انها كمال وجب الوصول اليه فادركه فانها لا محالة ستفقد بعد الموت ما يجب فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجا الوصول اليه الان والجزم عنها **تنبيه** والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها ❁ يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النطقية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفوس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد نسبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فتنسبوا الان بالكلية حصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل في هذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء ❁ هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وبينه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو مستوله والاحاطة غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التي على الفطرة ولم تغلظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى الحيرة والدهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجربة شديدة وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتميمه الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقتنع بما بلغه الغرض بهذا حال لذة العارفين ❁ ويريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم تنتقش فيها الحق ولم تنتقش بالحقائق المخالفة للحق ولم يغلظ يعني لم تغلظها ولم تكثفها مزاولة الاعمال الغليظة الجاسية

الشديدة والصلبة قال الجبائي بين ذا بالمرء اي صلت وعشها اي فظيعة
ووجدنا منه مبرحاً اي شديداً يقال ضربه ضرباً مبرحاً اي شديداً وبرّح به الامر اي
جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل
بيان حال المستعدين للكمال وهو معنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب
الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يمنع الا الوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئاً غير
ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا
من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون
موضوعاً لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم
آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ○ لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة
والمستعدة للكمال الحاصلة في المعاد اراد ان يشرح حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي
نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور
المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن الذين لا يقولون بفناء النفوس
الناطقة ينقض عليهم هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متألمة لخلوها
عن اسباب الآلام والخلاص فوق الشقاوة اذ هي في سعة من رحمة الله [illegible] هذا الذي
ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا تخلو اما ان تكون معطلة عن
الادراك او كانت مما لا تدرك الا بالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر
ولا تخلو اما ان لا تصير مبادئ صور لها او هذا ما ذكره الشيخ ومال اليه [illegible] ويكون نفساً
لها وهذا ما ذكره الشيخ هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد
اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول
واظنه يريد الفارابي قال قولاً ممكناً وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون
لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء

البدنية

البدنية امكن ان تعلقهم شوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان تتعلق بها
الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية
او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفساً لها فيجوز ان يكون اجراماً سماوية
لا ان تصير هذه الانفس انفساً لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل
تلك الاجرام لامكان التخيل به ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه
فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها
والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولداً من الهواء
والادخنة ولا يكون مقارناً بالمزاج للجوهر المسمى روحاً الذي لا يشك الطبيعيون
ان تعلق النفس لا بالبدن به هذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا اعانة التطويل لاوردته
بعبارته والشيخ جوّز تقليده كما ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر **قوله** فاما التناسخ في اجسام
من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض اليه وقارنتها النفس
المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون
عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان تكون عدة نفوس مفارقة
تستحق بدناً واحداً فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما قيل
في مواضع اخر لنا ○ وهذا هو المذهب الثاني وهو [illegible] ورد على ابطاله حجتين احدهما ان قال
لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج
بدني حدث فانه يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفساً تناسختها ابدان
كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان
لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه
ولكل حيوان شعور بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى

لا يشعر الحيوان بها ولا بذاتها ولا يتصرف في البدن ولا يكون لها علاقة مع ذلك
البدن ولا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل
بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل
به في تلك الحال فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله
فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة
في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان
يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ويجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان
عدد الفاسدات منها وكلاهما باطلان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون
النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي
اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع
فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني
يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة وهو ايضا خلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان
يتصل بنفس واحدة ابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا
محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس
ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس
ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة
دون بعض من غير اولوية وان اتصل النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حال المفارقة
فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين
ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة
بعد المفارقة بزمان فيلزم كونها معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الاوقات ولا
يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج
مستعد

مستعدا او لم يكن ويلزم على الاول ان يحدث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وبعض المحالات
المذكورة وعلى الثاني ان يحصل اتصالها بمادة دون مادة مع تساوي الاولوية بالنسبة
اليه وهو محال وهيهنا قد تمت الحجة والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله لهم ابسط
هذا اعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لابطال المحالات اللازمة المذكورة بقوله
واستعن بما عندك في مواضع اخر انا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته
لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان
والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور
حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة
من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس
حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما
العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس
لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ق لما فرغ عن بيان
احوال النفوس في المعاد وقد عرفت فيما مضى ان نوع اللذة على ما يطلق عليه معناها
ليس بالتساوي اراد ان يشير الى ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب
اعلاها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج
لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول
اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط
فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل حسن
موافق مدرك للمدرك من حيث هو موافق محبوب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان
الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول
التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على امر لذة تامة وابتهاجا

الادراك

تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما اى المعشوق ثم لما كان
الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا
وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يحصل ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك
فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش من اطلاق هذا اللفظ عليه
وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء المتقدمين من اهل الذوق
ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء ونبه على انه عاشق لذاته معشوق لذاته
من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق لما سواه وان لم يدرك الغير له واعترض الفاضل
الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان من لم يحصل له ادراك الكامل محبته اشد لا
الشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله غير الادراك لكماله الآخر في اختلاف
لا يجب اشتراكهما في الاحكام واذ يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى
غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك الملائم من حيث هو ملائم
وادراك الكامل انما يوجب حبه لكونه كمالا ملائما ولما كان الكمال والادراك موجودين للاول تعالى
حكم باثبات الحب هناك **قوله** ويتلوه المبتهجون به وبذاتهم من حيث هم متصلون
به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس يجب ان لا يطلق على الاول الحق ولا على التالين من خلص اولياء
القدس شوق **ه** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم يثبت الشوق لها
لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العاشقين المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد
نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما
كان الاذى من قبله كان لذيذا لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة
جدا كحال الاذى الحكة والدغدغة وربما تخيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق
مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة وهذه النفوس

البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة
مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى **ه** وهذه هي المرتبة
الثالثة وهي مرتبة النفوس الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان
وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وجعل الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل
المعشوق كان لذيذا لذيذا اى الاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق يكون عنده لذيذا
لانه يحصل وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى
اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما
ان الاذى واللذة في الدغدغة حسيتان وههنا عقليتان والثاني ان الاذى واللذة
في الدغدغة متباينان في الوجود لحصول كل منهما لعاقبهما مختلفا منهما معا وههنا متحدان
والثاني ظاهر **قوله** ويتلوه هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية
والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا
مفاصل لرقابها المنكوسة **ه** وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس
الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو حسبتها وهو في المعاد على امر
والعاطفة ظاهرة **تنبيه** فاذا انظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء
الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا
اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه هي جملة يتجدد في
العلوم المفصلة لها تفصيلا **ه** لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثنائه ذكر ثبوت
العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى
الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى
والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبع وذلك
يدل على كون الكمالات معشوقة عندها وعلى عشقها الدائم لها وشوقها اليها اذا فارقتها والعلم

في العشق

النفوس التي لا العناية بها الى عالم القدس كالديدان والساحل لرقابهم المنكوسة ما بهم لا يمكنهم السطر الى الجهة العالية **ه**

ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بيّن فيها سريانه في جميع الكائنات النمط

التاسع في مقامات العارفين

لما أشار في النمط المتقدم إلى ابتهاج
الموجودات سيّما الأنفس البشرية بكمالاتها أراد أن يشير في هذا النمط إلى أحوال أهل
الكمال من النوع الإنساني وكيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الأمور
العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإنه
رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه**
إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في
جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ولهم أمور خفية
فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك
الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب أي خلعه والمراد من قوله
فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس أن نفوسهم
الكاملة وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الأبدان لكنها كأنها قد خلعت تلك الجلابيب
فتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البرية عن النقصان والشر ولهم أمور خفية فيهم هي مشاهداتهم التي تعجز عن أدائها الأوهام
وتكل عن بيانها الألسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل
فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين وأمور ظاهرة عنهم هي آثار كمالهم التي تظهر من
أقوالهم وأفعالهم ولما يختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي أمور
يستنكرها من ينكرها أي لا يسكن إليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها
أي يستعظمها من يقف عليها ويقر بها **قوله** وإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك
فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن أبسالا
مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ثم حل الرمز إن أطقت ش شرد لك
اي

أي أتى به على ولايته وفلان يبرد العيش أي إذا كان يحب السياق له وسلامان شجرة
واسم لموضع وهو أيضا من أسماء الرجال والإبسال التحريم وأبسلت فلانا إذا أسلمته
للهلكة أي رهنته والبسل المنع والحبس وقيل والبسل الحلال قال الفاضل الشارح
في هذا الموضع أن ما ذكره الشيخ ليس من جنس الأحاجي التي يذكر فيها صفات تختص بمعنى ما فيتفطن
أحدها شيئا بعيدا عن الفهم ليمكن الاهتداء منها إليه ولا من القصص المشهورة بل هما
لفظان وضعهما الشيخ لبعض الأمور وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف
عليه فإذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال ولأجود ما قيل
فيه أن المراد بسلامان آدم عليه السلام وبأبسال الجنة وكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة
وبالجنة درجات سعادتك وبإخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك
عن تلك الدرجات عند التفاتها إلى الشهوات وأقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة
يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملا على ذكر طالب ما المطلوب لا يناله
إلا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب
وتطبيق أبسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال على الرمز الذي أشار
الشيخ على حله ويشبه أن يكون تلك القصة من قصص العرب فإن هاتين اللفظين يجريان في
أمثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض أفاضل خراسان ذكر أن ابن الأعرابي أورد في
كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها أن رجلين وقعا في أسر قوم أحدهما مشهور بالخير
اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته بالصلاح
وأطلق من الأسر وأبسل الجرهمي لشهرته بالشر حتى هلك وسار منهما في العرب
مثل يذكر فيه خلاص سلامان وإبسال صاحبه وأنا لا أذكر ذلك المثل ولم يتفق لي
مطالعة القصة من الكتاب المذكور بل على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب
هاهنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر وحكايات العرب فإن كان ذكر

كون كل من سلامان وابسال لقبا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلاهما عرض معروف ما وضعه بمن هو مثلك اذا سمعت تلك القصة فانهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين فيها شيئك وبحرك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة على وجه مطابقة لاحوال العارفين واذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب بما هو موقوف على استماع تلك القصة وحدها لكون ما يستعمل العقل ما لوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع الي بعد عشرين سنة من هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك لليونان والروم ومصر وكان مصاحبه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امراة ابن وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو عند بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ فعاشرها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به وامهلهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة وانقاد سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعدما اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم اياه فشغفها حبا وتبعته ابدا فاعرض عن خيال ابسال و

واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك ولحفظ الملك وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهي قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وجه لا تعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانما فاضت من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هي القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وبالغها عشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ودعوة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس البهيمية بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق وامهالهما مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذبهما بالشوق مع الحرمان وبهما متلاقيان تقاصر النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان تعلقها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما في الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وهاهنا مثال لما تعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وهذا يدل على تصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي وقعت الي بعد خمس عشرة سنة من اتمام هذا الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها

فان ابا عُبيد الجوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان و
ابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسالا كانا اخوين شقيقين وكان
ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشا صبيح الوجه عاقلا
متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان وقالت لسلامان اخلطه
باهلك لتتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك فابى ابسال من مخالطة
النساء فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام فدخل عليها فاكرمته واظهرت
عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها
فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال
ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية
لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت
امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها اخته
الى صدره فارتاب ابسال لذلك وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك
وقد تغيم السماء في الوقت بغيم ولاح منه برق فابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج تغيمت
من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر
على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير
منة عليه وكان اول ذي القرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه حسب
انها نسيته عاودته الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وابعدها وظهر لهم عدو عاودته
فوجه سلامان ابسالا اليه في جيوشه وفرقت المراة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه
في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه رمق وحسبوه ميتا فعطفت عليه
مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها فاغتذى بذلك الى ان انتعش وقوي
ورجع الى سلامان وقد احيط به واذله الاعداء وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال
واخذ

١٩٠

واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه
ثم واطأت المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا
نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوضه الى بعض
معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ والطاعم
مثل ما سقوا اخاه فدرجوا فهذا ما اشتمل عليه هذه القصة وتاويلها ان
سلامان مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا
مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية
الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال
ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون موتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية
واباؤه انجذابه الى عالمه واختها التي ملكتها القوة العملية المسماة بالعقل
العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها
تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية
والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال
بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمراة اعراض العقل عن
الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت
وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها
وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي القرنين استولى على وجه
الارض فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية
والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاتها
اليها واغتذاؤه بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال
حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها لاشتغالها بما فوقها ورجوعه

الى خيبة النفات العقل الى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن والطالع من القوة
الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطعم من القوة الشهوية الجاذبة للمحتاج
اليه البدن وتواطؤهما على هلاك ابسال اشارة الى انحلال العقل فى ارذل العمر
مع استعمال النفس لاياه اياما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز وهلاك
سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب
والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن
وصيرورته البدن تحت تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ويليق بما نص
هذه القصة انه ذكر في رسالة فى القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر
فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى
اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردته القصة نعبان
الشيخ لما اطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم
الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف
بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف وقد يتركب
بعض هذه مع بعض ش طالب الشيء يبتدئ بالاعراض عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم اقبال
على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهى عند وجدان المطلوب وطالب الحق لزهد فى الابتداء ان
تعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن الطلب اعنى متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما
يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هى العبادات وهذا
هما الزهد والعبادة لمعنيان والمبتدئ والمتوسط باعتبارهما انه اذا وجد الحق اول
درجات وجدانه هى المعرفة فاذن احوال الطلاب للحق هى هذه الثلاث وكما ابتدأ الشيخ
يتعرض بالم انهذه الاحوال فقد توجد فى الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل
الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والجهات الثلاثة يكون ستة او اثنين او ثلاثة ولعل

والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير
العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه
ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شىء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة
ما كأنه يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة
ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور
الى جناب الحق فيصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلى الحق لا تنازعه فيخلص السر الى
الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير
مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس ش لما اشار
الى وجوه التركيب من الاحوال الثلاثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من
الزهد والعبادة ليسمى الفعلان عنده وذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف
معاملتان فان الزهد من غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع والعبادة
من غير العارف تجرى مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد
واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه
عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما
سواه تكبر على كل شىء غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه
التى مباديها الارادة وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية
والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى
متشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم وليصير تلك القوى معودة لذلك التشييع
فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون
جميع ما تحته من الفروع والعقل والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجانب
اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى نوعه

زهد العارف

عبادة العارف

ومعاوضة ومقارضة عرياني بينهما تمنع كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه
بنفسه لازدحم على الواحد كثيرا وكان مما يتعسر ان لم يتعذر لكن وجب ان يكون بين الناس
معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على انها من ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير
الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت
عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها النفع الذي خصوا بها فيما هم
موعودون في وجوههم شطرهم فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك
عجائبه ثم اقم واستقم لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران
عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع
عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول ان الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من الاولاد
الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان
يعيش تلك المدة فاذا انما يتيسر ان امكن لكنها تيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون
في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم معاوضة وهي ان يعمل كل واحد
مثل ما يعمله آخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله
فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من
قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع وهذه قاعدة
ثم نقول والاجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان
كل واحد تشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه

لا

لا ما يجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة وعدل
متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا يتم ما بينهما الا بالمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات
الغير المحصورة الا اذا كانت لهما قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة
في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستوائهم الجماعة في الانتفاع منه
وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين و
يقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع
الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتعين بآيات
تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية
والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية
لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير وجه الحسن فاذن لا بد من شارع هو نبي
ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال
العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون
ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على
مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون
معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العلمية
قلما تكون نفسية ولا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون
بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متتالية
كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق حكيم

حسن والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخروى وبين لهم العبادات التى يذكر فيها الخالق نعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس فى معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر فى العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود فى جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف للمحسن الى هذا النفع العظيم الدنياوى الاجر الجزيل الاخروى حسب ما وعده واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقى المذكور فانظر الى الحكمة وهى تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقى المضاف اليها تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه اى تغلبك وتدهشك ثم اقم اى الزم الشرع واستقم اى فى التوجه الى ذلك الجناب القدسى اعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب فى قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتى فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله كما يقوله المعتزلة فهو ليس من مذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذى هو خير والله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجوده فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس واجبا ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لازم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبياء ولا ضداده من السحرة كما يجىء فى النمط العاشر وما ان النبى يتميز بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجزات دالة على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب

العاصى

العاصى عندكم هو تألم نفسه المشتاقة الى اللذات بامتناع نيلها عنها ولم حكمتم ان النسيان الحاصل للمعصية يقتضى سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان معنى الاستناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف فى اثبات انية تلك الافعال على الذكر كما تقوله الافعال الاختيارية انها كتعرض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التى هى غايتها فلو لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثانى وليس كون الناس مجبولين على الخير من قبيل الاول كما مر واما عن الثانى فبان قول الامور الغريبة التى منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء هى الفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان يقول ما مر من القول فى العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التى هى آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهى مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان يقول ان تكرار المعاصى يقتضى وجود ملكة راسخة فى النفس هى المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور النبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هى امور لا بد منها فى النظام المؤدى الى صلاح حال العموم فى المعاش والمعاد الاترى ان الانسان يكفيه فى ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضرورى وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجرى مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشىء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب منه هو الداعى وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شىء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه

لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة اثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب
والعقاب اما شار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فقوله لما رأى الكمال
المحقق حاله ان ما التفت اليه لحد بها انفسهم حاصلة وهي محبة لذلك الكمال الثانية
لنفسه وبدنه جميعا في حركته في طلب القربة اليه الشيخ عبر عن الاول بالارادة
وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده متعلقان بالحق الاول لاجل ذكره
لذاته ولا يتعلقان بغيره لذاته ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف
يريد الحق الاول لا لشيء غيره سائر العقول ارادته الحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي
لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند
العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو
مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لاجل الغير فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير ولان
الحق مؤثر على العرفان واما المختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف
يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر
شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته والعبادة له في قوله وتعبده له فقط اشارة
الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل ها هنا ما تقرر ذكره فيما مر هو ان عبادة
العارف رياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو
الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف
لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان يقصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما
مر فهذا الحكم من حيث ملاحظة العارف نفسه بالنسبة الى الحق الاول الذي هو مراده للذات ثم اذا
لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالنسبة الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول
واجبا من جهتين اما باعتبار ملاحظة العبادة للحق بالنسبة الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه
مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالنسبة الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها
نسبة

نسبة شريفة اليه وقد كرر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون
اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لحصول الكمال لانفسهم وهي طبقات ثلث مرتبة اشار
الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى
الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير نظر لان كون
للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون
غرض العارف بعيدا عن الاغراض بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او
رهبة من العقاب وبين فساد كونهما غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا
وان كانت الرغبة والرهبة اللذان كانتا غايتين للعبادة فيكون الداعي اليه المرغوب فيه او
العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق
غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهي المطلوب
فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح
من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق
الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات
قال الشيخ ايضا [illegible] في اول النمط السادس ان كل طالب يريد شيئا فلابد وان
يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وهذا يدل على
ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته
واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب الاول لانهما مبنيتان على ان الارادة
لا تتعلق الا بالممكن وانما يستكمل به المريد وهو مادعاه المعترض ونحن نقول انها
تتعلق بالله تعالى لا بشيء غيره اصلا واقول في بيانه الارادة المتعلقة بافعال المريد
تقتضي امكان المراد او كمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستكملا
للمريد بارادته [illegible] ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضان اشارة

موسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطلع لذة البهجة به فيستغنيها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حسن في ايها غافل عنها وركنها وما مثله الا قياس الى الحارفين الا مثل الصبيان القياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون و اقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخول له في الاخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا بحسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن واحنكته اي احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخول له الله الشيء اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه والمطمح مرمى البصر الى الشيء اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طرق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يتعبد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يعتقد الا بنقصان مطالعة البهجة المحصنة بالاعمى الذي

مطلب

١٩٥

اوم لكن

مطلب شيئا فانه حاصل ومنه ما يليه سواء كان ما اعلق به يده ومطلبه او لم يكن فيهما التشبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فيصح كونه في صورة البقاء وحرص الخلق على الطمع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه اقرب الى الطبيعة الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان من له لا يطمح لبصره مشعر بانه ادني منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعبير بالبالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يتوخاه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلم وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حيث ذكر امكان تعلق بعض البله باجرام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم **اشارة** اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد **ش** اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وعزمهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا مبتدئا بها وهذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدؤها ما سبق والكمال الذاتي الخاص المبدأ الاول الفائض اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي حركة صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار

او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا انفصال لها
فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان
الشيخ ذكر في النمط الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية تبتدئ من مبادئ مترتبة الادراك
ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوة المحركة المنبثة
في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست حيوانية فلها من المبادئ المذكورة
الاول وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثاني والثالث
وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اعتبرهما واحدا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي
والصوارف وذلك الاختلاف لا يتحقق مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقط الرابع
لان هذه الحركة ليست جسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف
طلاب الحق والمقامات اللائقة بكل صنف وذكر عرضا سببا لما فيه **اشارة** ثم انه
يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلاثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن
مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم
الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث
تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء
العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع
القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت
رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل
المعشوق ليس سلطان الشهوة ش مستن الايثار طريقته والمشفوعة المقرونة وكلام
رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمائل الاخلاق جمع شمال والمقصود
من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في
الغرض ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يريدها
الرائض

الرائض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات
والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة
بسبب ما تتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمها فتتحرك
حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها
فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعاقلة مؤتمرة عن كره مضطربة
اما اذا كانت راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل
المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته
متأدبة في خدمته تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العاقلة مطمئنة لا تصدر عنها
افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات
مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية
للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس
الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل
الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض
مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية
ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين
لانهم يريدون بها وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع
النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال
عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة فهي داخلة بالحقيقة
في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم ستدعى من
اجل اصنافها وتنتهي عند ادنيها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود

فأقول الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي إلا أن ذلك موقوف
على حصول أمر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الأمر مشروط بزوال الموانع والموانع
الخارجية والداخلية فإذن للرياضة بهذا الاعتبار متوجهة نحو ثلثة أغراض أحدها
تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار وهو إزالة الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس
الأمارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والوهم عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي
ويتبعها سائر القوى ضرورة وهو إزالة الموانع الداخلية أعني الدواعي الحيوانية المذكورة
والثالث تلطيف السر للتنبيه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فإن مناسبة السر
مع الشيء اللطيف لا يمكن إلا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيئه لأن يتمثل فيه الصور
العقلية بسرعة ولأن ينفعل عن الأمور الإلهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم إن
الشيخ لما فرغ عن ذكر أغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول إلى كل واحد من هذه
الأغراض أما الأول فقد ذكر ما يعين عليه شيئاً واحداً وهو الزهد الحقيقي المنسوب
إلى العارف الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر ذكره وأما الثاني فقد
ذكر ما يعين عليه ثلثة أشياء الأول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة إلى العارف
وقد مر ذكرها وإنما قرنها بالفكر لأن العبادة تعمل البدن كالنفس تابعاً للنفس فإن كانت النفس
مع ذلك متوجهة إلى جناب الحق بالفكر صار الإنسان بكليته مقبلاً على الحق وإلا
صارت العبادة سبباً للشقاوة كما قال عز من قائل فويل للمصلين الذين هم
عن صلوتهم ساهون ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو أنها اعتياد
رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه لجرها بالتعويد من جناب الغرور إلى
الجناب الحق كما مر والثاني الألحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه إعانتها
بالذات أن النفس الناطقة تقبل عليها لإعجابها بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة
الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية
في أغراضها

العوش
الجناب الفنا ... ويقال جناب
... القوم
جناب ... الفناء
يقال خصب جناب القوم وهو خصيب الجناب
صراح اللغة

في أغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وحينئذ يكون الألحان مستخدمة لها ووجه إعانتها
بالعرض أنها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام لاشتمالها على الحكاية التي تميل
النفوس بالطبع إليها فإذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت النفس متنبهة
لما ينبغي أن تفعل فغلبت على القوى الشاغلة إياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ
يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن تفعل على وجه الإقناع وسكون النفس فإنه ينبه
النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما إذا اقترنت بأمور أربعة أحدها يعود إلى القائل
وهو كونه زكياً فإن ذلك كشهادة تؤكد صدقه ويحفظ من أن يسقط لا يجوز لأن يعقل
كذبه قوله والثلثة الباقية تعود إلى القول منها واحد يعود إلى اللفظ وهو كونه عبارة
بليغة أي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما قصده القائل من غير زيادة عليه ولا
نقصان منه كأنه قالب أفرغ فيه المعنى وواحد يعود إلى هيئة اللفظ وهو أن يكون بنغمة
رخيمة فإن ليس الصوت تغيير الهيئة تأثيراً على الملاحة في القبول وشدة تغييرها
هيئة تعوقها نحو الامتناع من القبول ولذلك للنغمات بالشرائط مختلفة في النفس ثابت
كل صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانية والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجات
الأمراض النفسانية وفي إيقاع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود إلى
المعنى وهو أن يكون على سمت رشيد أي يكون موجهاً إلى جهة نافع للمريد في السلوك
واعلم أن نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والأمور المذكورة اللاحقة
به المعينة على الإقناع بالاستدراجات وأما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئاً الأول الفكر
اللطيف وهو أن يكون معتدلاً في الكمية والكيفية وفي أوقات لا يكون الأمور البدنية كالامتلاء
والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الإدراك العقلي فإن كثرة الاشتغال
بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة يعتقدها لإدراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف
واعلم أن العشق الإنساني ينقسم إلى حقيقي قد مر ذكره وإلى مجازي والثاني ينقسم إلى نفساني وإلى

حيوانية والنفسانية هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر
ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والشهواني هو الذي يكون
مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة
المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق
العفيف الى الاول لعن المجازين لان الثاني مما تستدعيه استيلاء النفس الامارة ويكون معين
لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول
على خلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل
الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون
الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن
اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا

اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور
الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا
وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي
اذا امعن في الارتياض ش عن الشيخ اعترض خلس والخلسة سلب ومض البرق وميضا
وأومض اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى
اول درجات الوجدان والاتصال وهي انما تحصل بعد حصول شيء من الاستعدادات المكتسبة
بالارادة والرياضة وتتزايد بتزايد الاستعداد وقد تخطى في تسميته بالوقت قول
النبي عليه السلام لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل
والوجدانان اللذان يكتنفانه اي يحيطان به لان الاول حزن على استبطاء
الوجدان والاخر اسف على فواته **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه
في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا

القدس

١٩٠

فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء ش اوغل اي سار سيرا شديدا وامعن فيه وتوغل
في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد في النسخ بالوجهين اعني ليتوغل وليستوغل ولمح
اي ابصر بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع والشيخ عنه وعاج به اي اقام به والمعنى
ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا
لحصوله من قبل **اشارة** ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن
سكينته فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه
غاشيه وهدي للتلبيس فيه ش علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز
في قعدته اي قعد منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه
والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم
اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس الغافلة عن نحوه غير
متأهبة له فتنهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وبنا الغفلة
الاستفزاز لان النفس قد تأهبت لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف يتكلف ستر
الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التهالك بالكمال ولذلك يحرص كتمان ما يرد عليه
ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له
وقته سكينة فيصير المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة
مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب
حيران اسفا ش في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقته
سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد
والمراد الاول الظهور والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وبينا
بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق
الاول واسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر **اشارة** ولعله الى هذا الحد يظهر

عليه مما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا
وهو ظاعن مقيما ش تغلغل الماء في الشجر اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه
قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاياب حالة
الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة
الاتصال غائبا بالجلال حاضرا بقيد مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى
غيره **اشارة** ولعله الى هذا الحد انما يستتر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج
الى ان يكون له متى شاء ش وفي بعض النسخ انما تستتب له اى تستقيم وتستهل عليه فيتأتى له
متى شاء اى فتحه وتسهل **اشارة** ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره على
مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم
الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون ش يقال عرج عرجا
اى اقام وعرّج عليه تعريجا اى اقام وعرج اليه اى خرج اى مال وانعطف فالتعريج
ههنا المبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف ويحف واحتف حوله اى
اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر **اشارة** فاذا عبر الرياضة الى النيل صار
سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح
بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا
ش در اللبن درا اى صب وكثر ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى
عنها بالوصول الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق
كمرآة مجلوة بالرياضة محاذى بها شطر الحق بالارادة فتمثل فيه اثر الحق فامطرت
عليه اللذات الحقيقية وابتهج نفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى
الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين
الجانبين **اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه
لمن

فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول ش هذه آخر درجات
العارفين في السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه
وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول
التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم
ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة
لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا
فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك
لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة بالحق مزينة بزينته حصلت لها منه فهو مبتهج
بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس
فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد
اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق واما لحظ النفس من حيث تلحظ المتوجه اليه
الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط وهي ملاحظة النفس بالذات وبالعرض و
لذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي وهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه
في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان لكل حركة لها مبدأ
ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والشروع في الوسط و
الوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء ووسط وانتهاء فالجميع
تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات
الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يعمل في حال
الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستيفاز مشتملة على مراتب بداية السلوك
والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة
وتمكنه حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث متى شاء او مشتملة

هي مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكرها حصول الاتصال مع عدم المشية او استقراره
مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهي **تنبيه**
الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة
الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص ه لما فرغ
من ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات
التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدا بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر
انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل واذا كان هذا
مؤديا الى ما به عنه ثم عقبه العبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة
لتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة بها عند الامارة اياها على ذلك وذكر انه ايضا عجز
فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي الاعتداد بالنفس بما تطيعها عجز فاذن العبادة
ايضا مؤدية الى ما هي عنه ثم عقبها باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان
التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل
للذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا
من جانب الحق الى جانب ما يقابله وقد يتقى بذلك الهداية من الحيرة فقال والتبجح بزينة الذات
من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا
مؤد الى ما عنه السلوك ثم ذكر الخلاص من جميع ذلك وهو الوصول الذي ذكره
في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهنا كذا ظهر ايضا معنى قولهم الخلوص
على خطر عظيم **تنبيه** العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن
في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف ه قد
جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واورد في تعريفها انه مشهور بين
اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى تكون
بشيئين

بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية
ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وعددها الشيخ
في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق بعبارة القوم
وهو فصل تشتت يوجب لاجله تحرف الهمة فرقا للشعر والنفض تحريك شيء
لينفصل عنه اشياء مستقرة بالتماس اليه كالغبار عن الثوب والترك عدم الالتفات الى
شيء عند شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق
ذات العارف عن جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض اثار تلك الشواغل كالميل
والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالجزم عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك
لتحري الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية فهي
هي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبان درجاتها
بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتاتى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال
وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه
الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به
يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان
ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه يعرف ان تكون
هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى المبدا
الواحد وان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها
وانه لا وجود ذاتي لغيره فالاصناف مغايرة للذات ولا ذات موصوفة للصفات بل
الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو من لا شيء مفرع وهذا معنى قوله

منتهى الى الواحد ثم وقوف وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك
ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف **اشارة** من آثر العرفان للعرفان
فقد قال بالثانى ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة
الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيه الاختصار فانها
لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان
يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين
دون السامعين للاثر **ش** العرفان حال العارف والقياس اليه المعروف فمن لاحظ المعروف
فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا
غيره وهذا حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق لانه مع الحق وغائب عن ذاته فهو
لا يخلو عن العرفان الذى هو حال لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف
فقط وهو الخائض لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هى درجات التحلية بالامور
الوجودية التى هى النعوت الالهية وهى ليست اقل من درجات ما قبله اعنى درجات التركية
من الامور الخلقية التى تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير
متناهية والخلقيات محاطة بها متناهية والى هذا اشير فى قوله عز من قائل قل لو كان البحر
مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى الآية فالارتقاء فى تلك الدرجات
سلوك الى الله وفى هذه سلوك فى الله ومنتهى السلوكان هو الفناء فى التوحيد واعلم
ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها
اهل اللغات ثم يتعاطونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التى لا يصل
اليها الا اصحاب غرضه انه فضل عن قوى سنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان
يعبر عنها بعبارة وكما قيل ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك
بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين ولا يمكن ان
يدرك

الصلاة فى ان العارف ينبغى ان يطلب عرفان الحق لا لكونه عارفا به ح

يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد فى الوصول اليه بالعيان
دون ان يطلبه بالبرهان فهذا ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال لانه قوة
ولا يكشف المقال عنها غير الخيال لانه سيجى فى النمط العاشر وهو ان العارفين اذا استغلت
ذواتهم بمشاهدة العالم القدسى فقد يتراآى فى خيالاتهم امور تحاكى ما شاهدوه محاكاة
بعيدة جدا **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه
مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو
فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية
اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل **ش** لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع فى بيان
اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اى طلق الوجه طيب بسام اى كثير التبسم
والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى من غير
الاشتقاق من لفظه سواء ووزنه فعافلة وما اشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل
ظاهر وهذان الوصفان اعنى الهشاشة العامة وتسوية الخلق فى النظر اثران لخلق
واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف من هجوم شئ ولا
حزن على فوات شئ واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يقتبس اهل الوهم
خازن الجنة ملكا سموه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس
من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا
باح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق
عن كل شئ واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة
فهو اهش خلق الله ببهجته **ش** الهمس الصوت الخفى وحفيف الفرس وحركته
وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وانزعجه
فانزعج اقلقه من مكانه فانقلع وباح اى تقدير فى رواية باح اى ظهر فقال

تحافله نخ

الصلاة فى ان العارف هش بش

باخ بشر اى الطمرو والمعنى ان العارف حال لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل من جليه
من خارج ولو كان ذلك اشى او اضعف مما عش به وصلا هما فوقه وبذلك الحال يكون في اوقات
توجهه بشر الى الحق اذ الطمر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او بعد ذلك
حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما ينل استعداده للوصول او من جهة حركة سره
كان يتمايل فكره ويعرض له الالتفات الى شىء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد
المانعين وصوله بالحق بل ينبغى ان يستطر استحضارا يغلب عليه بسبب ذلك السامه من كل
وارد غير الحق والملالة على كل شاغل عنه ولا يحتمل شيا مما وصفنا اما عند الوصول
والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون الهمة
بحيث لا تخدد مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها او لشدة الاستغراق
وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية
والثانى ان يكون الهمة بحيث يسع الامرين معا ولا يتم الامور الخارجية لانها لا تكون
شاغلا اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجة الحق يتلقى
ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس والتحسس
ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في
القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه
من غير اهله **ش** لا يعنيه اى لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه و
التجسس التفحص وعش الشىء اى عتربه حرج واستهواه الشيطان غيره اى استهامه
ومعيرة اى نسبة الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه
ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره
غير متتبع لعورة احد ولا يحس الا فارع او خائف او غاش ولا يستهويه الغضب
عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر
برفق

برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم
المعروف فربما يشتد غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره
واذا اعظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن
تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف
لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة
بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **ش** الكريم يكون اما ببذل
نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال
وما يجرى مجراه وهو الجود وربما جمعهما باب والثانى يكون اما مع المقدرة على الاضرار
وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وربما عرضنا ان العارف
موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في
الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر
فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى
عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار
ما خلا الحق وربما صغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط
وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شىء لانه مزية
خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا
في عارفين وقد يختلف في عارف واحد بحسب وقتين **ش** يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس
او الفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته النعمة
اى اطغته وهو نقل بين التفل اى غير متطيب واصغى اليه مال وعقيلة كل شىء اكرمه
وعقيلة البحر دره والخداج النقصان والسقط ردى المتاع وارتاد اى طلب مع
اختلاف في مجىء وذهاب والبهاء الحسن والمرية الفضيلة وحظيت المراة عند

ثم جعلنا خطوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى
ظاهر وفي قوله لا ثم عرته خطوة من العناية الاولى وافرّ ما الى ان يكون من قبل
ما عكف عليه بهواه وجهان من التسبب لميل العارف الى الله احدهما فضل العناية
به والثاني مناسبة للامر القدسي **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه
فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا كلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله
ولمن اجترح خطيئته ان لم يعقل التكليف ش اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما
ذهل في حال الاتصال بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه
اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يجزى بذلك اثما لانه في حكم من لا كلف لان التكليف
لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن تاثم بترك التكليف ان
لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان فان الله يمنع حكم المكلفين **اشارة**
جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او ان يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك
فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه
فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له ش الشريعة مورد الشاربة
واشمأز عنه اي انقبض بعض المدعوين والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة
الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم به فان الناس اعداء
ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك
الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة **النمط العاشر في اسرار الآيات** يريد ان
يبين في هذا النمط الرجوع في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن
من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الرجوع في ظهور الغرائب
مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن
القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب

الطبيعة

الطبيعة المشهورة ش يقال رزاته ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص
ومنه المرزئة وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لانه يقتصر على قلة المؤونة
ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه
قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سالت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق **تنبيه** تذكر
ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة
انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء
مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة ش
الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية
كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل
هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة
للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين
الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى
الطبيعية هاهنا وجدت ما تغتذي بها اعني المواد الرديئة وفي سائر المواضع لا تجده
لذلك فاذن لعل كان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض
من ايراد هذه الصورة ليس الا ابطال انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة
طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه
تنبيه اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات
الى قواها البدنية كما تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات
النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد
الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية ش نبه في هذا الفصل على الامساك عن
القوت الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط

الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه
اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس
في مهماتها التي تنزع اليها او لم تحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد
الاشتغال عن الجهة المولى عنها ووقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس
النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا
يعرى عن تحليل الحرارة وان لم يكن انضاج الطبيعة ومع ذلك ففي اضنا والمرض
مضادة مسقطة للقوة ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور وللعارف ما للمريض
من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحلل ما مثل سوء المزاج
الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون البدني من حركات
البدن وذلك نعم المعين والعارف اولى بان يحفظ قوته فليس ما حكي من ذلك بمضادة
لمذهب الطبيعة **ش** السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه
النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم
لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين
الامساك العرفاني والامساك المرضي على ما يقايس بينه وبين الامساك الذي في حال الخوف
والعرفان معا شأنا فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للآخر كالاعتراف بجواز كون الاحوال
النفسانية سببا له اما المرض فلما كان السبب الذي ذكره وهو وجدان المادة
التي يتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض
لان المرض في بعض الصور يقتضي امرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما الرجوع الى
مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج
فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل ما يتحلل من الرطوبات وكلما كان التحلل اكثر
كانت الحاجة اشد والثاني يرجع الى الصورة وهو نقصان القوى البدنية بسبب حلول
المرض

المرض المضاد لها بالبدن فاحتاج الى حفظ الرطوبات بحفظ تلك القوى التي لا توجد
الا مع تعادل الاركان وتغذى لتطرق الغريزية وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة
الى ما يحفظها اشد والعرفان يقتضي امرا يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون
البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها للنفس فاذن
العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بعشر من تلك المدة **اشارة** اذا بلغك
ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل
ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة **ش**
هذه خاصية اخرى للعارف وقد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل
بعده **تنبيه** قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور
المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى
حتى يعجز عن عشر ما كان مستقلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض
لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل [illegible] كما يعرض له في الغضب
او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب
فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة
او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم
مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل
الرحمة **ش** المنة القوة والاستر[illegible] الانبعاث والامساك الشكر وهو
اعتراض والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت [illegible] اوليته معروفا
والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني والعوارض
المقتضية لانقباض الروح وحركتها الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية

الحركة الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطاً غير مفرط كالفرح المطرب
والانتشاء المعتدل فيعرض ان يزيدها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط
يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح التي فيه ثم لما كان فرح العارف ببهجة
الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازاً بالحق
او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امراً
ممكناً ومن ذلك يستبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت
باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية **إشارة** اذا بلغك ان
عارفاً حدث عن غيب فاصاب متقدماً ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك
الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسباباً معلومة ش هذه خاصة اخرى
اشرف من المذكورات اوردها في هذا الفصل وسنبينها في ستة عشر فصلاً بعده
إشارة التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلاً
ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله
سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد
من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم
فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات ش
يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم
فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضاً ليس ببعيد ولا مانع الا ما يمكن ان يزول
ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات واما اطلاعه على الغيب في النوم فقد دل عليه التجربة
والقياس والتجربة تنقسم الى قسمين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو
التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن
الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والذكر لتعلق ما يراه النائم في نومه بالتخيله

وفي

وفي حفظه وذكره المتذكرة وفي كونه مطابقاً للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى
زوال الموانع المزاحمة واما القياس فعلى ما يجيء بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان
الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية
لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع
لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان
كان ما يلوح ضرب من النظر مستوراً الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد
العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها
معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما صار للاجرام
السماوية زيادة معنى في ذلك لتطابق رأي جزئي وآخر كلي وقد تم لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات
في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت
او النقشان معاً ش القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حال النوم وفي اليقظة
مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل
كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد بين
فيما مر الشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة
في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول
وقوله ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى اثبات وجود
نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي
تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول و
اللازم فان جميع ذلك يدل على حصول ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات
الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكائنات العملية
مرتسمة في شيء والحركات الفلكية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم

انما اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لطائف [...] جزئي او كلي
الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات
معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة
كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالاستعلاق بوجوهها
خبرها وقوله صار للاجرام السماوية زيادة معنى زيادة على ما ذكرنا الى العقلية ومعناه ان
ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون تاما موجدا
لنظام راس هيئتها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يسلم ان التسمية كما في الانفس
الانسانية ولفظة مستعد يوجد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر
ويوجد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو
الصحيح لان الموصوف بالاستعداد هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في حقها
انه سيكون لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة
بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة
بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة
المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عما كان بصدده اشار
الى الجميع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل
من راي المشائين وبقوله والنقشان [...] الا ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ اي
النقشان [...] في العالم العقلي اما نفسا واحدا على هيئة [...] بحسب الراي
الاول او النقشان بحسب الراي الثاني **اشارة** ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك
العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض
الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا اقول هذا الفصل مشتمل على
المقدمة الثالثة التي اشرنا اليها في الفصل السابق وهو جعل ارتسام
الغيب

الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي
هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن
الفاعل التام انما يتم عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في
النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين
يستدعي تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول **تنبيه**
القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس
واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا
انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية التي يفتقر
فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى
عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها
خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به **ش** الموعود في الفصل السابق
مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها
يمنعها عن الاشتغال بغيرها لا محالة وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة
وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير
اكثر فاعاده ليذكر احكامه وبدا باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب
الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في
حركته العقلية مائلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة
الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ
اضل العقل آلته اي اضاعه في سلوك سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر
اي وعرض ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شيء آخر
وهو تخليتها عن افعالها الخاصة بها يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال

النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استحكمت النفس من ضبط الحس الباطن
تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الرجل والرمح اي ضعف
وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر **تنبيه** الحس المشترك
هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد ورب زال الناقش الحسي عن
الحس وبقيت صورته هيئة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم
والمتخيل كما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وفي اشتعال النقطة الجوالة
محيط دائرة واذا حصلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء
حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس
او وقوعها فيه لا من المحسوس ان امكن ش هذه مقدمة اخرى ومعنى ذكرها يتوقف وهي ان ما يحصل
الحس المشترك وسواء المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه والارتسام سبب
لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج عند حدوث السبب يحصل صورة
القطر النازل في الخيال فتصير مشاهدة في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء
صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء
صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الظاهرة
الوجود فان مشاهدة القطر خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج
الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده **اشارة**
قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة ولا نسبة لها الى محسوس
خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك
قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن
التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة ش يريد اقامة
الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخل وتقريره ان الصور التي شاهدها

المرضى

المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على امزجتهم الاصلية من بعد
في الاحتراق ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها
غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة
بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب مادته الحواس الظاهرة فهو اذن اما من
سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن
يعني النفس التي تنادي عالم القدس ومنها بواسطة المتخيلة القابلة لما يؤثرها الى الحس المشترك
على ما سياتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن
التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعالها من القوتين فان المتخيلة اذا احدثت
في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت
هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك ش اي ينتقش ما يتعلق بالخيال
بالتخيل والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك
من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا لما في الكتاب ووجه
الفاضل الشارح نحو من مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض
بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية
كافية في الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان
حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتزه عن
الخيال ابتزازا او يغصبه عنه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن
الاعمال مستمرة فانه بما يعنيه يستعمل الاذعان له عن التسلط على الحس المشترك
فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد
الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط المتخيل على الحس المشترك
فلوّح فيه الصور محسوسة مشاهدة ش ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن

عسى أن يتوهم ما دام الناسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك والمانع يكون
ذلك دائماً فاعلم ان هنا كما نما فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه
ينقسم الى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك
بما يورده عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني وكأنه يبتزه
عن المتخيلة بزا اي يسلبه عنه سلباً ويغصبه غصباً والى ما يمنع الفاعل
عن الفعل وهو العقل فان الانسان والوهم في تسلطهما فانهما اذا اخذا في النظر
في غير الصور المحسوسة اجبرا المفكرة والمتخيلة على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه
عن التصرف في الحس المشترك فيهما يضبطان المفكرة والمتخيلة عن الاستعمال ولا الاعمال
بهوى العمل مع اضطراب المتصرف فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة والموهومة
اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي ذكره عجز الشاغل الآخر عن الضبط فتخلص المتخيلة
الى فعله ولاح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح
بأن الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكثيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك
الصنفين من الصور وان استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح
العظيمة مدفوع بعد ما مرّ بما ذكره في فصل مفرد ومساواة انجذاب النفس الى احد
الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر **اشارة** النوم شاغل للحس
الظاهر شغلاً ظاهراً وقد يشغل ذات النفس ايضاً شغلاً بما ينجذب معها الى جانب
الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للاستراحة عن الحركات الاخر
اعيا بما يقدر دللت عليه فانها اذا استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها
شغلا ما على ما ننبه عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى
مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت
القوة المتخيلة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش
الباطنة ثم
المتخيلة

المتخيلة الباطنة مشاهدة فترى في المنام احوالا في حكم المشاهدة ● يريد ان يذكر الاحوال
التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون الحس
الظاهر فيه ظاهر وكون احد الشاغلين فيه ظاهرا يغني عن الاستدلال وسكون الشاغل
الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال
بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية
للاعياء فيجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها
بل اخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة على ما هنا فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل
امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب الى الطبيعة عند ما لا محالة والثاني
ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى
تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح مواد الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة
بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن
الشاغلان في النوم ساكنان وبقي المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك
غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا
اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى
جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر
ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين ● معناه
ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون
احداث على ما كان **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان
انفعالها عن المحاكيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك
بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان
يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى

فيها قياسا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها من مضادات الرياضة وتصرفها
في مناسباتها اقوى ● ولما فرغ عن بيان ارتسام الصور في الحس المشترك بحسب السبب
الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان يشتغل الى
بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة
مشتملة على ذكر خاصة للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها
بافعال بعض قواها كالشهوة وعن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا
اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان
الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف
كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة
كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن الجاذبات اقل
وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيفها اما على الرواية الاولى
فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى
ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات
المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها وقد ذكر الشيخ ان النفس كلما كانت
قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا تعارضها المتخيلة
في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها للجانبين اشد واما على الرواية الثانية
فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن الجاذبات المختلفة المذكورة
فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها
للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى
كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان ما يفضل منها لذلك الفعل فضله
اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما
يضادها

٢٠٩

يضادها
عن المنافاة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يعينها عليه اقوى **تنبيه** اذا
قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص
عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم
التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل
الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل
الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى الجانب
الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك
اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه يسرع
الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه معاون
للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال [illegible] الشواغل
عنها انتقش في لوح الحس المشترك ● يكون للنفس فلتات اي فرص يجدها
النفس بغتة وساح اي جرى والزحزحة التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية
اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بخلاصها عن
استعمال التخيل فترتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي وتتأدى اثره الى المتخيل
فيصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي
وهذا انما يكون في احدى الحالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية
المرض الموهن للمتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب
في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفرغ
النفس عنه وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس شيء تحرك
التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما توجه [illegible] التخيل وهو انه اذا استراح
من الكلال وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع

التنبه للامور الغريبة وثانيهما تعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل المتخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله العقل وكانت النفس تشتغل بمساعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى وإذا فعل هذا صار الاثر مشاهد المبصر او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا مستقرا الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة **ش** مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال الاشتداد الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما حكي عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما تفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين نوع من توهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف وتفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم العلية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال مستقر الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم او استماع كلامه من غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء الى شبيهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم تحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة

[illegible]

الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي ذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة تجعلها كل سانح الى هذا الانتقال او الضبط وهذا الضبط قوة من معارضة النفس ولشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى تكون تلوحا شديد الوضوح متمكن التمثل وحكم ضابط من اللذة والوجد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة **ش** محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كما حاكاها الحرارة في العضو المحمول حملة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كما حاكاها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستنبطا للحدود الوسطى فسخنا ان الاخير انسب لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراء والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي بعض ما يعنيه العقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة تعني المتخيلة تزعجها اي تقلقها وتحركها اشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او ضبط اي لا ان ضبط والضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا استقلت وقفت المتخيلة عما تريده وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراي حال فكرهم في امور مهمة وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه مانع للمتخيلة عن الالتفات الى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قدما ووراء كما تفعل المتخيلة اذا كان عند مشاهدة الغريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا استقلت ادراكها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد قاعدة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور الغيبية حالتي النوم واليقظة

مقدمة

الى تعبير وتأويل كما سيأتي **اشارة** والأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قوياً جداً ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً وقد يكون النفس بها معنية فيرتسم في الذكر ارتساماً قوياً ولا تشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك وربما انفلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك فيحتاج الى ان تحلل بالعكس وتجبر من الشاهد الحاضر الى السانح الذي فيه منتقلاً عنه اليه وكذلك الى الحد وربما اقتنصت ما اسلفت من جهة الاول وربما انقطع عنه وانما اقتنصه بضرب من التحليل والتأويل ق الآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعفها وقوتها او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر وذكره ومتوسط تنتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش اي ثابتة شديدة القلب ويكون معتنية بها محفظة ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل والخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا يستقل الذهن عنه ومنها ما يستقل وينساه ويحتاج الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما يمكن ذلك **تذنيب** فما كان من الأثر الذي ضبطه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطاً مستقراً كان الهاماً او وحياً صراحاً او حلماً لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات فالوحي الى تأويل والحلم الى تعبير ق الصراح الخالص وانما اختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا ينحصر الى مناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني او وهمي

وذلك

وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص بحسب ايضاً القياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطباع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً وقد توجه الوهم الى الغرض بعينه فيتخصص ذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جداً فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً حتى يبنوا عليه تدبيراً ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك ما يشغل الحس بضرب من التحيير وما يحرك الخيال تحريكاً محيراً كأنه اجبار لا طبع وفي تحييرهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا ففي طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله والصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمعان الغيب ضرباً من ظن قوي وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جني او بهتاف من غائب وتارة يكون مع تراءٍ يتراءى للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة ق [illegible] والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة وارتعش اي ارتعد والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلألأ ولمع وتمور

مورًا اى تموج موجًا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمتشبث
المتعلق يقال للذى به مسّ من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على
الغير ويكافح الامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما
تشغل شاملة من تستنطق فى مقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر
بترجرجه يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير على شعاع
الشمس او الشعلة القوية المشعشعة والمدهش للبصر بشفيفه يكون كالبلور الصافى
المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو كطلى باطن الابهام الدهن والسواد
المتشبث القد حتى يصير اسود براقا ويقابل بها الشيء المضىء كالسراج فانه يحير
الناظر اليه والاشياء التى ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة
على الشمس او الشعلة والاشياء التى تموج فكالماء الذى يموج شديدا
فى اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او الغليان الشديد وما يشبهه وباقى
الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى
من الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء
ليس سبيل القول فيها والشهادة لها انما هى ظنون ممكنة صرت اليها من امور عقلية
فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما تثبت طلبت اسبابها
ومن السعادات المتفقة لمحبى الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او
يشاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون
وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة واطمأنت النفس
الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرومه منها وذلك
من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه
وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق بالجملة هان عليه ان لا يصدق
التفصيل

التفصيل ● قال ربأت القوم ربأ اى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق
شرف وهو هنا استعارة لطيفة للعقل المطلع الى الغيب القياس الى سائر القوى
وباقى الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه**
ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب
وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا
عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء و
الموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طائر او مثل
ذلك مما لا ياخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الاشياء
اسبابا فى اسرار الطبيعة وربما اتفق لى ان اقتص بعضها عليك ● لما فرغ عن
بيان الايات الثلث المنسوبة الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه
على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها فى هذا الفصل وذكر اسبابها
فى الفصل الذى يتلوه وانما قال تكاد تاتى بقلب العادة ولم يقل تاتى بقلب العادة لان
تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها خارقة للعادة انما هى خارقة
القياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع فى البهائم اما
الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من القنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع
تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست
علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علاقة اخرى وعلمت ان هيئة العقد
منها وما يتبعه قد تتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشى على
جذع معروض فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على
قرار وتشبع اوهام الناس تغيير مزاج مزعجا او دفعة وابتداء امراض او افراقه منها
فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها

نفسها للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون فعلها مبدءا لجميع ما عددته اذ مبادئها
هذه الكيفيات لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد اشارة لا تستنكرن
ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخرى تنفعل عنها انفعال بدنه
ولا تستنكرن ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا
كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا
من غيرها ش التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس ليست منطبعة
في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر
ان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف
والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه
من تلك الهيئات النفسانية ومما يذكر لامرين احدهما ان توهم الماشي على جذع ... لو كان
الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار الارض والثاني ان توهم الانسان قد
تغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه
ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ويأخذ
البدن المريض بسببه في افراق اعني في برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه
افراقا اي اقبل واما التنبيه فهو ان نعلم من هذا انه ليس بعيدا ان يكون لبعض النفوس
ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام وتكون تلك النفس لفرط قوتها كانها
نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة لذاتها
لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم
اعني حدوث عنها في تلك الاجسام ... الافعال الخصوصية التي تسمى
... بملابسة ... مع بدنه كملاقاة آلة او استعانة عليه ... يتوهم
متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا عود ان يصدر عن النفس الناطقة ...

بارد ... شيئا لا يكون موجودا فيها اولا ولو كان ... فينبغي ان يتذكر انه
ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار فان الشعاع ولا كل مبرد ببارد
فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد مادتها ... لتأثيرها فان الاستكثار
وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق
بابدان غير بدنها ... في قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر
قواها البدنية اي حددت يقال شحذت السكين اي حددته ... اذا حصلت
لها ملكة ... فتقهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر
بتلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح
هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم
بان يكون للنفس التي هي اشرف باثر اعظم من اثر الوهم ... العلامات التي يحصلها
... المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية
موجبة لتغيرات ... يجوز ان يكون لبدن مادة ... هذه الافعال الغريبة اولى
من الاستدلال ... ان يكون ... هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال
بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل
عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر يغني عن هذا التطويل
واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الكليات اصلا
وقد مر الكلام فيه ولو كان عند الشيخ ان الوهم ... بل الغضب والفرح ...
وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا
وايضا هذا الفاضل قد بنى في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ...
امكانه ... امور ... لما ثبت طلب اسبابها والا لم يجز
الاكتفاء ... في بيان القوى المذكورة **إشارة** هذه القوة ربما كانت

اى وجود النفس القوية ... على الافعال الغريبة

... كالاخبار للشكل

للنفس بحسب المزاج الأصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية شخصيا
وقد يحصل لمزاج عارض وقد يحصل ضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء
كما يحصل للأولياء الأبرار ش لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس [illegible] أعني القوة
التي هي مبدأ الأفعال الغريبة المذكورة وجب إسنادها إلى علة تخصص بها ذلك البعض
من النفوس فذكر الشيخ أن تلك العلة يجوز أن تكون هيئة شخصية تخص ذلك البعض من النوع
ويجوز أن يكون أمرا عارضا أو أمرا حاصلا بالكسب فإن الأقسام هذه ثلاثة ويعني بكلامه
أن يقال لهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي منسوبة إلى الهيئة النفسانية
المستفادة من ذلك المزاج التي يتعين بها الشخص الذي يختص النفس معه فيما يخصصه
وربما يحصل لمزاج طارئ وربما يحصل بالكسب كما للأولياء والفاضل الشارح ذكر أن
الشيخ إنما احتاج إلى إثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية
في النوع مع أنه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب أن
وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في القول لا [illegible] تساويها في النوع وذلك
مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع متعددة من كتبه **إشارة** والذي يقع
له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء
أو كرامة من الأولياء ويزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته
فيبلغ المبلغ الأقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر
فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه عن غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو
الأزكياء فيه ش الغلواء الغلو والشأو الغاية والأمد والمعنى ظاهر [illegible]
على أن الجبلة والكسب لا يجتمعان إلا في جانب الخير فلذلك كان ذلك للجانب [illegible] الأوسط
من الجانب الذي يليه **إشارة** الإصابة بالعين يكاد أن يكون من هذا القبيل
والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وإنما

يستبعد

يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقيا أو مرسلا جزءا أو منفذ كيفية
في واسطة ومن تأمل ما أصلناه أسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار ش النهك
النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهكه فلان أي دنفه وضنى ونهكته الحمى
أي أضنته وهو من ضرب وقال الإصابة بالعين يكاد أن يكون من هذا القبيل
ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لأنها مما لم يجزم بوجوده بل هي من أمثالها من الأمور
الظنية والمؤثر في الأجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس
الحديد وبإرسال الجزء كتسخين الأرض والماء وما يعلوهما من الهواء وبإعانة الكيفية
في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى
الرأي العامي **تنبيه** إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ
ثلاثة أحدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل
جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام
أرضية مخصوصة بهيئات وضعية أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال
فلكية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم
الأول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل
القسم الثالث ش لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص
الإنسانية حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها
بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام قسم يكون مبدأه النفوس كما مر
وقسم يكون مبدأه الأجسام السفلية وقسم يكون مبدأه الأجرام السماوية وهي
وحدها لا يكون شيئا حادثا أرضيا ما لم ينضم إليها قابل مستعد أرضي وما في
الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصرية
بأسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك خالف الشيخ والكلام

الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس مثلا الى خواص ... ولم يذكر ان
ذلك الغير نيرنجات وكذلك في الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون
تكيّسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكراً لكل شيء فذلك طيش
وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في
تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان
ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب
لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم
ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات
على غرائب ش ابن بهلة اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما
يقابل الرفق وسرحت الماشية اي ارسلتها واهملتها وذادا اي طرد والغرض
من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يبادرون الى انكار ما لا يحيطون به
علماً حكمةً وفلسفةً والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى
الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف
ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب
عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية**
ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك
قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم
يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع
الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت
من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه
الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا

مجزا

مجزأ مفرقاً فتمزقه مما تلقفه لما تستقبله ... وعاهده بالله وبايمان
لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجرى ما كمنا ناشياً بك فان اذعت هذا العلم او ضيعته
فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا ش يقال مخضت اللبن اخذت زبده
والزبد زبد اللبن والزبدة الخالص منه والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به
الضيف والابتذال ضد الصيانة والتبذل ترك الصيانة والوقادة المشتعلة بسرعة
والدربة العادة والجرأة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس
الكثير المختلطون والملحد في الدين الحائد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي
ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس
الحمقى انما هم همج ووثق به بالكسر فيهما وتسرع اي تبادر والوسوسة حديث
النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج ...
... اي اعطيت ... فيما تقدم وتأتي به اي تجزي به
... اي افشاه ... اي العلم اذ العتبر عقائده
المعارف الحقيقية والعلوم ... كان ...
لاضدادها واما خالين عنها ...
ولاضدادها اما ان يكونوا ...
الحقائق الجازمون معترفون الى ...
قدروها والسوفسطائيين لا يعرفون ...
... والشيخ امر ...
... الذين لا يعرفون قد ...
لاضدادها وهم الجاهلون والا ...
الفطنة الوقادة والدربة وال ...

٢١٦

صغاهم مع الفاغة والخامس المتبلدون لها وهم ملحدة عن لاء المتفلسفة
ونحوهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها
فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما
الرجوع الى مواطنهم لطريقة ومن الوثوق بثقله صبر منهم والثاني الرجوع لهم
الجملة وهو الموثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس
الى من عطا لهم احدهما القياس الى الطرق المناقض للحق وهو عن زم عزم ولاية
الاقتداء ولوقوفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما القياس الى طرف الحق
وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط
بالاحتياط البالغ تلاوة وتاجيب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر
فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات
والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتفرد
ومن لكم الاشتغال والترا... ... في فسخ الاقوال وانا التوقع
... ... من الخلل والفساد بعد ان ينظر
بعين العناد والله ولي السداد والرشاد
والحمد لله اولا واخرا وباطنا وظاهرا والصلاة
على محمد النبي وآله الطاهرين ...

از نهالی که بسی بجانی گر ار دید ابشار صاف در اما جز انی میکرد
روده ما مالی نیم خود نمی دولت
از ره بشنم ز روز کالی کی مال ظفر جناب در وقت نحر کاه کرامت لطف
آمیز رو بند و حق جواب میکرد
از ازرخ زیبو حالت الفت میکرد
عذار ما هم کسی نخنی در تقاطع
کو بنواز بو او شعر عیک اندود میکرد
زان از مجسو اخاطر خشنو میکرد

حم شوم مجبورت مست ناتوانهاست سه با جمال تو کرم معنانهاست
کر سبو زنم ار سنگ و ربیار خم افتم ساها هر نیم ارضی عاید بو انهاست

جر بعد الرکی کی جگر بو تر
الحمرو الکس حب پا بهتر
جبر دو او کحط پچار بو تر
کر هم پا کار بو بار بو ر

۲۱۷